漱溟卅前文錄目次

晚周漢魏文鈔自序 民國四年

夫文字之用，始以綜事布意，不以耀觀覽也；然人性好美，或以耀觀覽而爲之。亦猶衣服始以蔽體禦寒，而人智既進，亦以飾觀好。此同爲人類需求無可賤視，而其本末緩急要不可淆也。本不立則無事其末，急者不得則緩者非所務，此又人所通識；顧今國人習爲文所尙者皆反此，豈不悖邪？科舉既廢，廣設學校，凡天下之所誦習莫非古文辭。溯其立名，蓋唐之梁李韓柳獨孤皇甫之輩屏棄駢儷，競爲散文，欲以反古所爲作也。其後宋明代有作者，淸世方苞建爲義法，學者必稱桐城。考其所爲，皆毗於藝術，將以耀觀覽固文字之末務也。此其說宜委曲申之。李南紀韓集敘云「文者貫道之器；」柳子厚答韋中立書云「文者以明道；」王介甫上人書云「所謂文者務爲有補於世而已矣；」蘇軾諸策亦世所目爲經世文字。凡此皆古文家將以文載道經世之說，若不以耀觀覽者則吾說非歟？是甚不然也。其爲是說，厥因有五。蓋駢儷淫肆佛

潛，爲古文者力反所爲，兼攙斯弊，深自矜重；[1]志墓三代，三代之文多道仁義；[2]而足使其文磅礴有生氣者又惟忠孝節孝之情；[3]而繪畫淫佚非其任也；又[4]則不體文學自有足重者在，必欲假載道經世以爲重。[5]故細研所謂載道云者，即此表章節孝，稱道仁義，非能樹義析理，有條成貫；經世云者亦只縱橫自喜，非能敭論政事，訂議典憲。於何辨之？曾滌生與吳南屏書云「古文無施不宜，但不宜說理耳。」劉孟容爲文喜談性道，曾亦遺之書，以爲未宜兼顧。吳摯甫與人書云「說道說經不易成佳文，」又云「於文體有妨。」今人姚君仲實所爲「文學研究法」歷舉文學家異乎經學注疏家，史學典制家，及政治家性理家；爲古文者固自道之矣。方望溪古文約選敘言云「武帝以前之文，生氣奮勳，倜儻排宕，不可方物，而法度自具；昭宣以後，則漸覺繁重滯澀，劉子政傑出不羣，然亦繩趨尺步。」張濂卿云「韓文或突起，或突接，或直下，皆兀岸無匹；」又云「四面寫來似無倫次。」夫倜儻云，不可方物云，突云，直云，無倫次云，

此不可以期諸說理之文；而繁重云·繩尺云，此又說理之文所難免，或不可免者也。說理。之。文。務。爲。整。齊。縟。密。而。生。意。自。少。其旨以曲盡其理爲歸，文字本體或非所問；而所謂古文者其旨趣乃唯在此本體。旨趣唯在本體者以求其文之美爲歸之謂也。凡不同之旨不可并存，會有牴牾必滅其一，以存其一。爲古。文。者。蓋。減。綜。事。術。意。之。旨，以存。[illegible]。觀。覽。之。旨。者。也。姚君文學研究法於此乃有趨護之說，以爲焉必不可以談理？因引赤璧賦等篇爲證。不知此非說理之文，但偶爲語以表其理想耳。又引姚惜抱之言云「史記周本紀贊所謂周公葬畢，畢在鎬東南杜中」此太史公之考證也，何等高古！豈似後人剿剿不休邪？夫考證以竊信爲歸，此而賞其高古，惡其剿剿，何異於飲饌辨妍媸邪？古文之毗於美術固不可諱哉！凡此證據苟不厭煩絮，蒐而集之，可累萬言不盡。夫一。民。族。之。與。立。文。化。也；文化。之。中。心，學。術。也；學術。所。藉。以。存。且。進。者。厥。爲。文。字。（上古簡牘繁重或由口授）存者。敘。述。故。典，綜。事。之。類。也；進。者。揚。搉。新。知，抪。

意。之。類。也。今。舉。國。以。治。古。文，圖。攉。觀。覽。而。屢。綜。事。揣。意。之。本。務，則是。斷。毀。學。術，阻。逆。文。化，而使。吾。族。不。得。競。存。於。世。界。也！嗚呼。豈。不。悖。邪？

章實齋文史通義云「著述始專於戰國，蓋亦不得不然矣。著述不能不衍爲文辭，而文辭不能不生其好尙；後人無前人之不得已，而唯以好尙逐於文辭焉！」此其所指唐宋以來所謂古文者當之矣。蓋學術之蕃，戰國爲盛，故其文誠著述之文也。漢武以後學術陽若一於儒宗，而實陰雜諸家，學無所主，語多依違，唯以好尙逐於文辭而有著述，其文非著述之文矣。文以著述學術者必本名家；故學盛，名家之說亦盛。孔子言正名，孟子距詖淫邪遁之辭，墨荀各有專篇，鄧析尹文乃以樹專家，而後世無聞焉，則後世學敝而著述之文不講也。餘杭章氏有言「自唐以降，持論不本名家，外方陷敵，內則亦以自債；」又云「以甄名理則僻違而無類，以議典憲則支離而不馴；」又云「忽略名實斯不足以說典禮，浮辭未翦則不足以窮遠致。」今誠欲蕃進學術，融會歐化，

柰何取材學徽之餘，不揣用於著述之文也！揣用於著述之文厥唯晚周，東漢與魏。晚周即戰國矣，其宜取材不待言。顧其文緒或不逮漢魏之為適宜也。漢魏之文勝於世所謂古文辭者三，勝於晚周文者一。一者毗名家而不毗縱橫；漢一者詞旨臚富，錭中而彪外；一者氣息平近，摹習便易。前二者勝於古文辭者也，末一者勝於古文辭且勝於晚周文者也。古文家纂次古文，未嘗不及晚周。顧其所取恒為說士縱橫之詞，而鮮及諸子立意述學之作。蓋縱。橫。則。多。委，而本。名。家。者。少。態。也。為古文者必卑東漢與魏，其故不止一端，而毗名家不毗縱橫亦其一也。餘杭章氏云「魏晉之文大體皆埤於漢，獨持論仿佛晚周；氣體雖異，要其守己有度，伐人有序，和理在中，孚尹旁達，可以為百世師矣，」此謂其毗名家也。縱橫家言滑突是非，詭亂名實，辨事立說之大忌；故曰所謂古文辭者不若漢魏文也。夫漢魏文何以仿佛晚周？以其有所論著，不同夫唯以好尚逐於文辭者耳。是以論者目以經子，（漢魏叢書以經史子集分部）其文非零篇單章而累帙

成書。故晚周漢魏之文亦可曰學者之文，唐宋以來所謂古文辭亦可曰文家之文。文家之文矜縱橫則鳴異說飾冲穆。則守常論，旨義多無可取學者之文中有所主，不若是也。申旨樹義又必有詞，詞者名詞；非藻飾之謂。蓋人事日蕃、名詞亦以析而愈多。劉邵著人物志方人，剖辨入微者，以詞富得以意也。古文則嘗縱橫者繳繞其詞，尚冲穆者循至枯虛。今之習者彙治科學不能博覽古籍，所讀不出策論表誌傳狀之屬，以故恆苦詞窘不足以摹狀事物。此非細故；故曰漢魏之文詞旨贍富，世之古文辭弗逮也。文不以耀觀覽則高古非所取，卒近非所棄。而今日之計，學術為急；則省學者習文之力以治科學，所當務也。故審摹習之易者，則平近其選矣。此又漢魏文之勝於古文辭者，且勝於晚周之者也。今茲之選，蓋本斯旨。晚周所取曰禮記，此不盡闕周綴不便剔別文曰墨子，曰孟子，曰荀子，曰韓非子。五者著錄約四萬餘言。讀魏所取曰淮南子，曰鹽鐵論，曰論衡，曰潛夫論，曰申鑒，曰昌言，曰中論，曰人物志。八者所錄視晚周約倍之，而篇

不足。余以爲異代之文，氣體各異；同代又因人而不同；故取之多代，不如其簡也；取之多家，不如其寡也。簡而寡，則耳目所染不出乎此；行文吐詞不期而循成規。而不然者，氣體駁雜，摹習不專，求其文之潔實難。前人選本恆數十百家，以此相較爲最簡矣。文之至美，無逾莊子。然非可則效，學之恐致廢疾；詭辯不常。更廣淵學者思路，故不取。西漢經學諸儒，順守常論，近於誦數；如春秋繁露，韓詩外傳，說苑，新序之類亦並不取。論衡諸書，章氏少嫌其非可諷誦。不特論衡，諸書皆有訛奪錯簡，墨子爲甚，亦不便誦。然幷收之者，余以爲不必求誦也。諷誦者意將熟其氣局格調，斯未足尙。而昧者或裁抑意旨，割截篇幅以相牽就，轉自桎梏。況今著述科學，更非可以此期之者。余幼歲讀書，迄今，鮮能成誦；但籌視默識爲已足。若習古文者朗誦以張矜奮之氣，恣爲大言，深可鄙賤，斷當戒之。古今著述可爲模範而此編未收者，在古如晉唐所譯釋迦經論，在今如餘杭章氏侯官嚴氏之所著譯。經論旨義深窅，或未易讀，章嚴之作幷皆詞

旨贍富，文字雅正，有勝古人，斷爲學者所當儀刑。要之凡爲文期於事用者，舉名運詞要有當於所命意，又無違於訓詁；揀蕪濫，遠乖僻，御以明潔之思，雍容之度，斯爲大雅；外此則詞章文藝，非學者所必務。

民國四年九月澈冥記

寄張寬溪舅氏書 民國四年錄(甲寅雜志)

寬舅左右：三次信片均代轉致。會體違和，久縈鄙懷，想焉弗釋，第恨無術飛達君所一相瞻省。家君愛重清才，尤殷馳繫，祗以世務溷人，書缄稀曠耳。舅寄身遐域，時多關懷家國之思，憂形楮墨。此於病匪宜，於他日入世尤非宜。溟竊見今世不仁之人饕情富貴，仁人蒿目而憂世患，非楊則墨。夫楊固非儒，墨亦奚足爲儒。舅誠欲爲真儒，楊固不可爲，亦奚有於墨？墨者之爲，知使行徑，而無道爲之樞：故不數十百年而絕。所謂「其直如矢，其平如砥，不足以躍萬物。」「水淺者速涸，溪狹者速竭」「荀卿謂其「蔽於一曲而闇於大理」又曰「墨子蔽於用而不知文」是已。儒者務致中和，子思述孔子之言，實者過之，不肖者不及；而深歎夫中庸之不可能。中庸。儒。者。之。道。也。恢。然。若。天。地。之。苞。萬。物，使人。養。生。送。死。乎。其。中。而。不。爲。出。位。之。思，而其。術。要。在。禮。樂。樂記云「禮樂不可斯須去身，致樂以治心則易直子諒之心油然生矣。易直子諒之心生

則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神。「蓋情不可極，極則橫決矣。儒者經世不能經人情，故務節之，和之，而後可以長治久安。曲儒不識，變悁愁苦以爲仁，激昂憤慨以爲義；戾氣充塞而人情淫僻。憂苦之極，嫉人厭世；憤慨之極，縱慾玩世；橫決之禍，乃烈矣！韓愈自命醇儒，而所爲詩有「忽忽乎余未知生之爲樂也，願脫去而無因。安得長翮大翼如雲生我身，乘風振奮出六合，絕浮塵。死生哀樂兩相棄，是非得失付閒人！」慨然有出世之思。蓋禮樂不興，中庸道絕，此意唯佛學者闡徹人原，慧心清淨、能默識之，而儒言儒服者特昧昧焉。故士誠有經世之志，則將賢儒與儒術而已矣。而不然者。賢者之過。吾摯知其果愈於不肖者之不及邪？古有侑卮焉，虛則欹，中則正，滿則覆。吾懼其不爲虛欹而爲滿覆也。雖然，既憂苦矣，既憤慨矣，將何、道以解之？吾不敢以佛說進，吾姑爲淺譬焉。王曾曰：「志不在溫飽」，謂一己之溫飽至賤末，非所顧慮也。一人之溫飽爲賤末，則一人者亦賤末耳，積之至於萬衆亦賤末耳。而顧志在治國平天

下，平治之教，萬衆之溫飽而已。此甞猶少而示之黑謂之黑，多示之黑謂白（語出墨子）於義固不甄捂邪？夫世間舍養生送死亦更奚事？國破世亂而至於極，亦只生不得其養死不得其送而已，又奚加焉？國治世寧而至於極，亦只生得其養死得其送而已，又奚加焉？微乎其不足道者也。此而不明，而憂苦焉，而憤慨焉，或非有道者之爲乎？孔子曰「君子坦蕩蕩，小人常戚戚」。吾竊慕夫川蕩蕩者也。專此佈臆，伏冀諒察。寒冬善自攝衛，務爲寬闊，黜落煩慮，勿樂可期。書不盡言，頓首而已。

覓溪先生是先母的堂弟，而年齡却與我一般大，當小時是極相得的伴侶。他聰明而老成，好學術而有志於事功，先父極爲器重，朋輩所期望他的都很遠。十七歲在京師譯學館卒業，二十一歲在北京大學法科卒業，又到英國愛丁堡去留學，二十三歲就以吐血死在英國了。他致病的最大

原由是憂思和用功的過度，故爾我這封信勸他不要如此。迨我信付郵後不多日，就接駐英使館來電報告他的凶耗，所以此信他究竟得見與否尙在難定。當時曾以稿寄縣章行嚴先生，所以甲寅雜誌曾爲載過。現在我要在這裏聲明的是這信中的持論除掉反對「憂惜愁苦以爲仁，激昂憤慨以爲義」而主張儒家的「中庸」大體上尙沒錯外，其後面引王曾「志不在溫飽」一語而解說的一段則甚悖謬。吾人。感。情。之。流。行。如。何。乃。得。恰。好。此。誠。所。當。注。意。然。其。道。自。在。有。以。立。「發。而。中。節」之。大。本。而。必。不。容。於。旣。發。之。後。以。意。爲。之。損。益。損。之。則。拂。益。之。則。僞。皆。爲。悖，乎。自。然。之。眞。趣。却是世人多不曉此，而每每於情念之不能去懷者，便援立一說，强自排遣，貽害心理猶且以爲得計，如我解說的那一段話便是這樣。在佛教中常常教人持種種觀想以對治種種的情念，我當時所以出此似不無受其影響。從這解說的結論就謂「國破世亂國治世寧

概乎其不足道」眞是不仁之甚。現在翻出來自己看去直是刺目刺心，有陸象山所謂「如傷我者」之感。十二年五月漱冥記。



究元決疑論

（錄東方雜誌）民國五年

論曰譬有親族戚黨友好，或乃陌路逢值之人，陷大憂惱病苦，則我等必思如何將以慰解而後即安。又若履大園林，清妙殊勝，則我等必思如何而將親族戚黨友好乃至逢值之人相共娛樂而後乃快。今舉法喻人者亦復如是。此世間者多憂多惱多病多苦，而我所信唯法得解；則我。而。值。於。人。而。欲。貢。其。誠。歟，唯有。說。法。又此世間有種憂惱病苦最大最烈，不以乏少財實事物而致，亦非其所得解。此義云何？此世間是大秘密，是大怪異，我人遭處其間，恐怖猶疑不得安穩而住。以是故，有聖智人究宣其義，而示理法，或少或多，或似或非，我人懷次若有所主，得暫安穩。積漸此少多似非暴露省察，又滋疑怖；待更智人而示理法，如是常有嬗變。少慧之倫，蒙昧趨生，不識不知。有等聰慧之倫，善能疑議思量，於爾世理法輕蔑不取。於爾所時，舊執既失，勝義未獲，憂惶煩惱，不得自拔。或生邪思邪見；或縱浪淫樂；（遠生想影錄所謂苟爲旦夕無聊之樂

）或成狂易；或取自經。（想影錄所謂精神病之增多緣此自殺者亦多）如此者非財實事物之所得解，唯法得解。此憂惱狂易論者身所經歷，（辛亥之冬壬子之冬兩度幾取自殺）今我得解，如何而值其人而不爲說法，使相悅以解，獲大安穩？以是義故，我而面人，實吾誠欵，唯有說法。然此法者是殊勝法，是超絕法，不如世間諸法易得詮說。我常發願造論曰「新發心論」，閱稔不曾得就。而面人時，尤恐倉卒出口，所明不逮所晦，以故寘寘篇念，終不宜吐；迨與違遠，則中心悵悵如負歉疚。（吾於遠生君實深寘此恨者也）積恨如山，亟思一償，因雜取諸家之說，乃及舊篇，先集此論。而其結構略同新發心論之所擬度，所謂佛學如實論與佛學方便論之二部。前者將以究宣元眞，今命之曰究元第一。後者將以決行止之疑，今命曰決疑第二。世之所急常在決疑。又智力劣故，不任究元，以是避諱玄談，得少爲足。且不論其所得爲似爲非，究理而先自畫，如何得契宇宙之眞？不異於立說之前，自暴其不足爲據，欲得決疑，

要先究元。述造論因緣竟。

究元第一（佛學如實論）

欲究元者略有二途：一者性宗，一者相宗。性宗之義求於西土唯法蘭西人魯滂博士之爲說彷彿似之；吾舊見其說，曾以佛語爲之詮釋。今舉舊稿，聊省撰構。

乙卯年楞嚴精舍日記云『魯滂博士 Le Bon, Gr. G- 造物質新論 The Evolution of Matter 余尚未備其書，閱東方雜誌十二卷第四五號黃士恒譯箸，最舉大意。其詞簡約不過萬言，而其精深宏博已可想見。爲說本之甄驗物質，而不期乃契佛旨。余深慨皈依三寶者多盲從，不則恣爲矯亂論，概昧道真。不圖魯君覩離，乃能神合，得之驚喜。因摘原譯，加以圈識，幷附所見。

魯君舉八則爲根本

一　物質昔雖假定不滅，而實則其形成之原子由連續不絕之解體而漸歸消滅。

二　物質之變為非物質，其間遂產出一種之物。據從來科學主張，物體有重而以太無重，二者如鴻溝；今茲所明，乃位於二者之間者。

三　物質常認為無自動力，故以為必加外力而始動。然此說適得其反，蓋物質為力之貯蓄所，初無待於供給，而自能消費之。

四　宇宙力之大部分，如電氣日熱，均由物質解體時所發散原子內之力而生者也。

五　力與物質同一物而異其形式。物質者即原子內力之安定的形式，若光熱電氣為原子內力之不安定形式。

六　總之原子之解體與物質之變非物質，不外力之定的形式變為不定的形式。凡物質皆如是不絕而變其力也。

七　適用於生物進化之原則亦可適用於原子化學的種族與生物的種族均非不變者也。

八　力亦與其所從出之質同非不滅者。

魯云「原子者乃由以太之渦動而形成者也。非物質之以太能變成岩石鋼鐵。」「凡物質之堅脆，由運轉速度之緩急。」「運動止，則物質歸於以太而消滅。」

又云「光者不過有顫動特性之以太之失平衡者，復其平則滅。」「宇宙之力以質力二者失其平衡生，以復平滅。」

又云「物質有生命且易感應。」「物質化非物質者今所獲有六種質；漸分解歸於萬物第一本體不可思議之以太者也。」「物體因然燒或其他方法而破壞，斯爲變化，而非滅；可由天平不滅其分量驗之，而所謂滅乃一切消失。」

又云「此以太之渦動與由此而生之力如何而失其自性而消歸於以太乎？如液中旋渦以失平遂顫動，放射周圍，轉瞬而消滅於液中。」

又云「宇宙無休息，縱有休息之所，非吾人所住之世界；而其間亦必無生物。死非休息也。

又總括之云「一翕聚其力於物質之形之下，二其力復漸消滅，此爲一循環；幾千萬年更爲新輪迴。」（按此則猜度之談）」

漱溟曰，魯滂所謂第一本體不可思議之以太者略當佛之如來藏或阿賴耶。起信論云「不生不滅與生滅和合，非一非異，能攝一切法生一切法」者是也。魯君所獲雖精，不能如佛窮了，此際亦未容細辨。以太渦動形成原子，而成此世界。此渦動即所謂忽然念起。何由而動，菩薩不能盡究；故魯君亦冀能知莫能言也。世有問無明何自來者，此渦動便是無明，其何自則非所得言。渦動不離以太，無明不離眞心。渦動形成世界，心生。

種種法生，然雖成世界，猶是以太，故起信論云「是心從本已來自性清淨而有無明，爲無明所染有其染心，雖有染心而常恆不變。」又云「衆生本來常住涅槃，菩提之法非可修相，非可作相，畢竟無得。」又云「因無明風動，心與無明俱無形相，不相捨離；而心非動性，無明滅，相續則滅。」此相續卽質力不滅之律，然渦動失，則質力隨滅，故無明滅，相續則滅也。「然所言滅者唯心相滅，非心體滅。如風依水而有動相，若水滅者則風相斷絕，無所依止。以水不滅，風相相續唯風滅，故動相隨滅，非是水滅。」（起信論）蓋滅者，謂質力之相續滅，而消歸於以太；非以太滅。楞嚴云「如水成冰，冰還成水。」般若者云「色卽是空，空卽是色。」色謂質礙，卽此之物質。唯魯君亦曰「非物質之以太能變成岩石鋼鐵。」又曰「力與物質同一物而異其形式。」楞嚴正脈疏云「權外多計性爲空理，而不知內有空色相融」又云「深談如來藏中渾涵未發色空融一如

此。」魯君亦可爲能深識者矣。

佛云「厭生。死。苦。樂。求。涅。槃；」又云「生死。長。夜。」唯魯。君。亦。曰。「宇。宙。無。休。息，縱有。休。息。之。所。亦非。吾。人。所。住。之。世。界；而其。間。亦。必。無。生。物。死。非。休。息。也。」此無。作。息。即。質。力。之。變。化，亦曰。因。果。律，亦曰。輪。迴。死本變化中事，不爲逃免。出離此大苦海，唯修無生；相續相滅，乃曰出世間。世有遊棲山林，自以爲遯世者，非可爲遯矣。然無明無始，無明非眞，生滅眞如了不相異，畢竟不增不減。楞嚴云「性眞常中求於去來迷悟生死了無所得。」故魯君亦曰「如液中旋渦以尖乎，遂顫動放射周圍，轉瞬而消滅於液中。」

楞嚴尅就根性直指眞心，乃盡五陰六入十二處十八界七大一切世間諸所有物皆即菩提妙明元心。正脈疏云「前言寂常妙明之心最親切處現具根中，故尅就根性，（補注根即（Organ）如眼耳鼻舌等）直指眞

心。然雖近具根中，而量周法界，徧爲萬法實體。」試問此陰却以太尙有何物？印以魯君之說，權位菩薩不須疑怖矣。更卽其至顯極明者明之。如受陰云「又掌出故，合則掌知，離則觸入臂腕骨髓應亦覺知入時蹤跡；必有覺心知出知入，自有一物身中往來，何待合知，要名爲觸？」又如火大云「日鏡相遠，非和非合，不應火光無從自有？」（首楞嚴經）夫此受陰何以不覺蹤跡往來而有？火光何以不待日鏡和合而有？此非習知所謂以太者耶？卽此以太便是的的實如法性，經文所謂「本非因緣，非自然性，清淨本然，周徧法界」者，取而審諦之，躍然可見。佛說固以魯君之言而益明，而魯君之所標舉更藉佛語證其不謬矣。正脈疏又云「凡小觀物非心，權教謂物爲妄，今悟全物皆心，純眞無妄也。」按此語可謂明顯之至，凡小觀物非心，卽世俗見物實有，與此心對；權教謂物爲妄，意指唯識之宗，亦卽西土唯心家言；全物皆心純眞無妄，

乃釋。迦。實。教，法。性。宗。是。西。土。則。唯。魯。君。彷。彿。得。之。此中所表是何種義？謂所。究。元。者。不。離。當。處，一本非。因。緣，非。自。然。性，清淨。本。然，周徧。法。界；」魯。君。之。所。謂。以。太。是。也。

復次相宗者，吾舉三無性義。摘取三無性論及佛性論：

「一。切。有。爲。法。不。出。此。分。別。（徧計所執性）依。他。（依他起性）兩。性。此兩。性。既。真。實。無。相。無。生，由此。理。故，一切。諸。法。同。一。無。性。是故。真。實。性。（圓成實性）以。無。性。爲。性。」

「分別性者無有體相，但有名無義，世間於義中立名，凡夫執名分別義性，謂名即義性，此分別是虛妄執，此名及義兩互爲客故，由三義故，此理可知。一者先於名智不生如世所立名。若此名即是義體性者，未聞名時即不應得義，義既見未得名時先已得，若名即是義，得義之時即應得名；無此義故，故知是客。二者一義有多名，故若名即義性，或爲一物有多

種名，隨多名故應有多體，若隨多名即有多體，則相違法一處得立，此義證量所違；無此義故，故知是客。三者名不定故，若名即是義性，名既不定，義體亦應不定；何以故？故或此物名目於彼物，故知名則不定，物不如此；故知但是客。復次，汝言此名在於義中。云何在義？爲在有義？爲在無義？若在有義，前此難還成；若在無義，名義俱客。」（三無性論）

「分別性由緣相名相應故得顯現。」（佛性論）

「由僻執熏習本識種子能生起依他性爲未來果，此僻執即是分別性，能爲未來依他因也。分別性是惑緣，依他正是惑體。此性不但以言說爲體，言說必有所依故。若不依亂識品類名言得立，無有是處。若不解所依品類既無有，所說名言則不得立。（東於分別性）（三無性論）依他性緣執分別故得顯現。依他性者有而不實，由亂識根境故是有，以非眞如故不實。」（佛性論）

茲更摘此土白衣章炳麟建立宗教論之說依他性云:(加圈加註)

第二自性由第八阿賴耶識第七末那識與眼耳鼻舌身等五識虛妄分別而成。(中略)賴耶唯以自識見分緣自識中一切種子以爲相分,故其心不必現行,其境可以常在。末那唯以自識見分緣阿賴耶以爲相分,即此相分便執爲我,或執爲法,心不現行,境得常在,亦阿賴耶識無異。(因爾不得省知其妄)五識唯以自識見分緣色及空以爲相分,心緣境起,非現行則不相續,境依心起,非感覺則無所存。而此五識對色及空,不作色空等想。末那雖執賴耶以此爲我以此爲法,而無現行我法等想,賴耶雖緣色空自他內外能所體用一異有無生滅斷常來去因果以爲其境,而此數者各有自相,未嘗更互相屬,其緣此自相者亦唯緣此自相種子,而無現行色空自他內外能所體用一異有無生滅斷常來去因果等想。此數識者,非如意識之周徧計度執著名言也,(因無想故)即依

此識而起見分相分二者其境雖無其相幻有，是爲依他起自性。

此中所表是何種義？謂所究元者唯是無性。唯此無性是其真實自性。分別性者但有名言，多能遮遣；唯依他性少智人所不能省。若離依他，便證圓成，自佛而後，乃得究宣。合前義言，所云周徧法界者一切諸法同一無性之謂也。

二說既陳，緣得建立三種義。一者不可思議義一者自然 Natural 軌則不可得義一者德行 Moral 軌則不可得義

不可思議云何？謂所究元者以無性故則百不是非色，非空，非自，非他，非內，非外，非能，非所，非體，非用，非一，非異，非有，非異，非生，非滅，非斷，非常，非來，非去，非因，非果。以徧周法界故則真不是即色，即空，乃至即因，即果。夫真不是而百不是斯真絕對者。世間凡百事物，皆爲有對。蓋「人心之思歷異始覺，故一言水必有其非水者，一言風草木必有其非風非草非木者，與之爲對，而後可言可思。」（嚴譯穆勒名學）若果爲無對者，「則其別既泯，其覺遂亡，覺且

不。能，何。從。思。議？」（同上名學）以。是。故，如來。常。說。不。可。思。議，不。可。說，不。可。念，非邪。見。之。所。能。思。量，非凡。情。之。所。能。計。度。以是故，我常說凡夫究元，非精正法（佛法）不得窮了。所以者何？亡其覺故，云何而得窮了？要待窮了，須得證得。世有勇猛大心之士不應甘於劣小也。

此不可思議義西士明哲頗復知之。如康德所謂現象可知，物如不可知。叔本華亦曰，形而上學家好問「何以」「何從」不知「何以」之義等於「以何因緣」而空間時間之外安得有因果？人類智靈不離因果律，則此等超乎空間時間以外之事安得而知邪？斯賓塞亦有時間不可知，空間不可知，力不可知，物質不可知，流轉不可知等。赫胥黎亦云，物之無對待而不可以根塵接者，本為思議所不可及。略舉其例，似尚不止此。而有凡夫妄人於此最元以世間法共相詰難。或云「無明無始詎有終邪？阿賴邪含藏萬有無明亦在其中，豈突起可滅之物邪？一心具真如生滅二用，果能助甲而絕乙邪？」或云「

生滅由無明，然無明果何自起？」（陳獨秀藍公武之說如此尚不止此二人）縱有護嚴邏輯，終爲無常。所以者何？「其物皆不二而最初無由推尋其所以然」（穆勒名學）「雖信之而無所以信者之可言」（同上名學）非復名學所有事，是以十四邪問，佛徹不答。

自然執則不可得義云何？謂無性者云何有法。世間不曾有執則可得。所以者何？一切無性故。又者所究元不可思議。則宇宙不可思議。即一事一物皆是不可思議，不可思議云何可說？有執則？以是義故，我常說世間種種學術我不曾見其有可安立。如斯實塞言既種種不可知，而其學術又不離此而得建立，則所謂學術者又云何而爲可知？然則若是者學術不異構畫虛空邪？曰是誠不遠。三無性論云「言說必有所依，故若不依亂識品類名言得立無有是處。」又釋云「此中言名言決有所依止，以依他性爲所依；由有依他性故，得立名言。」學術云者以有依他性而後得立依他幻有，學術云

何得實？如將彷言以太渦動而生種種變化，學術云者以有變化而後得立。變化非眞，學術云何得實？方變化，方不變化，（滅則不變化）云何而得於中言取一界以爲學術之基？此土石塊長老有爲，所謂窮理者正執取計名二相也。（論宋儒理學）今所云愛智者，正不異此。康德雖言三大原理爲庶物現象之所循由，而不可避，而物如亦循此否，則謂未可知，以物如不可得知故。使吾人者有確見物如之時，則三定理者不爲眞理，亦未可知。且三理者謂凡吾考察能及之物莫不循之云爾；雖然，我之所實驗者未足以盡物之全，或所未及者猶多多焉，亦未可知則是猶能不執著者。晚近發明而往世所立軌則多以破壞，正以往之以爲莫不循之者而今乃得其覺不循之者。以吾所測，後此破壞益多，將成窮露。此則無可安立之義也。

德行軌則不可得義云何？（此軌則非規矩之謂即俗云倫理學原理）德行唯是世間所有事世間不眞如何而有其軌則可得？其所馮依而有，唯是依他，

不異；自然所云良知、直覺、主宰、制裁，唯是識心所現，虛妄不眞。此閧輓世心理學家之說明，謂心實無「道德威」之能力；雖足遣世之執，要亦妄談，不曾得眞。茲爲抉其根本，其餘浮談不遣自空。根本云何？所謂自由 Free will 與有定 Determinism 是。（此爲心理學倫理學根本問題）若心自由者，則能東擇善惡等而取舍之，以是故，德行得立。若心範圍於有定者，則不能東擇取舍，東以是故，德行則不得立。夫有定云者，此則有自然軌則不可避之義也；前義既陳，此說決定不成。自由云者，合前不可思議，亦不得說云自由不自由。而況於此輪迴世中妄法之心，云何而可說爲自由？康德所立眞我自由之義，但是虛誑。所以者何？彼以德行責任反證必有自由，德行責任未定有無，於此唯是假設。假設所證，亦唯是假，豈成定論？又其既言自由之義，而又云「苟有人焉爲精審之調查，舉吾人之持論，吾人之情念，一切比較實驗之，尋出所賴公例，則於吾人欲發何言，欲爲何事，必可豫知之不爽毫髮，如天文家之豫測彗星

豫測日月食者然。——夫既自由則發言作事要待其自由束擇，如何又循公例而可豫測？相違法一處得立，不應道理。按此錄康德語本於家卑知之遮康德學觀梁於其間多以佛義相比附經釋自說不可勝言其於此處事佛一切衆生有起一念者我悉知之之言爲注以爲佛之諸物理學較深於書董耳無知妄識不可不辨盡佛言唯是六通照察之意與世間人求執則者一眞一妄較然不同故佛知未來與衆生自由不自由無涉康德之言則未來生不自由必不得成所以執是妄想也是故。當知，自由有定，兩俱不成。若能雙遣亦能俱成。輪迴世間不得解脫，是不自由。義，發心趣道即證菩提，是不有定義。綜核其言，唯是不可思議，云何而德行軌則可得安立？至於良知直覺，識心所現，本來不眞，而不可謂無。彼土心理家未嘗證眞，而說爲無，亦妄言耳。至於樹功利之義，以爲德行之原，虛妄分別，更劣於此。

究元既竟，有爲世人所當省者，則所有東西哲學心理學德行學家言，以未嘗證覺本元故，種種言說無非戲論。聚訟百世而不絕者，取此相較，不值一笑。唯彼土苴，何足珍饈？撥雲霧而見青天，舍釋迦之教其誰能？嗚呼！希有！希有！一

種種聚訟非常之多誠了三義不遣自空然爲破世惑故當另爲論一一刊落之）

決疑第二（佛學方便論）

既究元者則知無有中，幻有世間。所謂忽然念起因果相續遷流不住，以至於今。此遷流相續者魯滂所謂變化無休息，達爾文斯賓塞所謂進化，叔本華所謂求生之欲，柏格森所謂生活，所謂生成進化，莫不是此。而柏格森（Bergson）（即想影錄之別克遜）之所明尤極可驚可喜。今欲說世間者，因取以入吾論。

生活者知識緣以得有之原，又自然界緣以得有象有序爲知識所取之原也。哲學之所事要在科學所不能爲，即究宣此生活而已。此生活之原動力，此生活所隱默推行之不息轉變，進化此慧性使認取物質世界，而又予物質以數實不假時間之現象布露於空間。故真元者非此數實之

物。質，亦非。有。想。之。人。心，但。生。活。而。已；生。成。進。化。而。已。（The philosophy of change. by H. wildon. carr. 十四葉）

慧性之於心猶眼耳之於身，當於進化程中，（按此柏之生成進化 Creative Evolution 不盧如進化論者之所云）此身受有五根，使得領納異質外界之所現示，同時限制此現示之區界及法式。故慧性者所以尋予乎心，使知見外界之眞實而亦同時限制其所能爲之區界，與其性格者也。（同上二十二葉）

此進化之第一步大分派，即植物與動物，其一趨於不能動而無知，其一趨於能動而有知。繼更分有脊骨動物，以吾人類造其極，無脊骨動物以蟻與蜂臻其最高之發展。此進化之兩大派成兩法式之行爲一則性能 Instinct 一則智能 Intelligence 也。（同上七十九葉）

然則。物。質。者。何？云何。而。現？其實。但。遷。流。而。已。然非。如。科。學。及。常。識。個。個。物。

者流行轉變之意也。此謂流行轉變便是此箇箇之物，而更無其他也。實未嘗有物去流行轉變，但箇箇物即是流行轉變而已。流動斯現；不動則不現。今日雖未縛於物質實在之物質科學，亦眞不歸向此論焉。（以下爲說略同魯滂）（同上二十九葉）

此中所表是何種義？謂一切生物之慧性，即人之八種識心，但是隱默推行之不息轉變，所謂進化者之所生心。而識心所取之現象又即是此不息之轉變，此不異爲佛學解說其依他性所由立也。云何依他幻有？此生成之識心與所現之物象不得直撥爲無故，有此隱默推行之不息轉變以爲其本故。故舊說世間者莫柏格森若也。然說世間愈明，世謂之妄愈蘊。倍氏舉一切歸納之於不息轉變以爲唯此是眞，而求其原動力則不得，此無他，彼未嘗證得圓成之實性，（即眞如即涅槃）故不了其爲依他故。不了其爲清淨本然之眞心。（即魯滂之以太）之忽然念起也。依他必待證得圓成始了，此其所以難。而知

諸外道異教之說世間爲妄者，亦但是姑妄言之耳。常見世間凡夫顚有舉人生目的以相揭櫫者。或云德行，或云快樂；或云利他，或云功名，或云蕃衍子姓，或云克祀祖宗。姑不論其所樹唯是愚執，目的之云本謂行趣之所取。今人生就其全歷史而言已數萬千年，就個體言已數十年。譬猶趣行，既遠，忽而審議此行爲何所取？即此揭櫫之一念已暴露其本無目的。藉使揚搉而後有所定歸，則已非此行之目的故。人生唯是無目的。夫無目的之趣行，云何而可追憶其行趣之緣何而有？彼凡夫疑正法者，究問緣何忽然念起？緣何無明得起？正不異此。亦即以此忽然念起所以爲妄。無目的之行爲俗所謂無意識之舉動，無一毫之價値者，而即此號稱最高最靈之人類數千年之所爲者是矣！下亦哀哉！人生如是，世間如是。然則我當云何行？云何住？此所謂決疑也。於是略得兩義：一者出世間義，一者隨順世間義。

出世間義云何？謂既了人世唯是從淸淨本然中，虛妄而成，云何而不舍妄

取眞？如來一代大教，唯是出世間義而已，然世間凡夫耽著五欲，又見世間時然環立，信此爲實，出世爲虛，雖語之正法，生違距。或者以爲藉使世間妄有，而無始以來既已如此，未來更連緜未已，斷妄云何可成？或者以爲藉使世間妄有，而無始以來既已如此，何必定求眞者？今爲樹出世間義故，決當取而決之。

一者斷妄云何可成說。夫妄之云何而成，唯是不可思議，則離妄成眞云何而可思議？問妄斷妄云何可成，與問妄云何而成者，正無有異。若知從眞中竟可成妄，則知從妄中定可成眞。是故問妄者既容認世間是妄，即不當設此難。諸佛親證云何不成，乃至晚世或并世中亦有有證者，如石埭長老去來自如，世難未發，先已照見。（長老於辛亥八月十七日圓寂之事，世多知之，近人筆記亦載）其餘眼通耳通未來通世間頗有其事。蓋眞心本量周法界，自妄還眞，其事至順，山河大地雖峙然而立，合以魯莽柏格森之義，流動斯現，不動斯滅，

衆生。妄。斷，大地。亦。空。佛語。自。始。無。一。分。之。虛。也。

一者何必求眞說。夫求眞而云何必其人之庸猥劣下已不足言矣。然此徒以貪世間之樂而不肯舍耳。取彼所迷爲樂者，而詔之以唯是苦，庶其發勇猛心，趨菩提路邪？眞妄之義本不易了，苦樂迫切心身，辨思所始，究討有獲，出世想生，自來莫不然矣。吾未冠而好窮世相，苦樂之異得之彌早。餘杭有俱分進化論，其言苦樂駢進，略相脗合。近讀英人馬格雷所述叔本華學說，具言其有得於東方之化；而審其立義不出吾歸日之舊，猶未慊心。求適吾用，仍追憶昔所思籌而敷陳之。（間采兩家言辭及今義釋之）於此吾嘗立四者以爲根本：

一　欲•附•感•覺•言。

感覺謂五根之所領納，如目悅美，身感痛。領納之先雖不曾起求美嫌痛等想，唯是潛伏不露，要得說爲欲。今叔本華之說欲視此更廣，舉無機物之力如石落水流亦歸內於此，而喻之云「黎明時之微曙，要與中

午皓皓之光，同事日光之名也。［一］合柏格森生成進化之義，植物之有感動物之有欲，固非異物也。

二苦樂唯因欲有；若無欲時亦無苦樂。　因有欲（賅感覺）乃有苦樂等受；若無欲（賅感覺）自無苦樂等受。

三苦者欲不得遂之謂，此外無他義；苦之輕重視其欲之切否。　苦賅括一切煩惱憂悲病痛言之。審所由生唯因有所欲而不得而然；若無此欲，不生此苦。苦之定義如此，不許更有他義。所欲爲切而不得遂，則苦亦重；所欲不切，雖不遂，苦亦輕；此即常情可得。

四樂者欲得遂之謂，此外無他義；樂之薄甚視其欲之切否。　同前釋而反之，其義可得。樂亦包一切表樂之名而言。

此平平無奇，盡人可識之四條件，實已將世間說苦樂之浮翳掃蕩無遺；（此浮翳雖餘杭叔本華未免）而吾即據此建種種義，舉世間一切聖賢才智

凡庸終身不解之惑而摧破之。種種義云何：

一欲念無已時。此欲專謂有念之欲。潛伏之欲所謂感覺者固莫得而已之，即有念之欲亦生生無已。此固餘杭叔氏所有言，而彼莫能詳其說。此取前所設據，可明也。假使有人，種種具足，一時不得可欲念者，必起煩悶；以覺官五根）無所攝受故，其苦與憂惱無異；無念之欲不得遂故。無念欲（感覺）與有念欲無異，故常此無攝受苦成時，立追此心作念，求所以攝受者。故方其悶時猶是無念欲，追其煩時已是有念欲。以是義故，欲念生生無已，不得暫息。然亦因人而稍不同，聰明人（覺官銳敏）無念欲切，則無攝受苦亦甚，其追之生有念欲更急。反之，魯鈍人（覺官遲鈍）無攝受苦不甚迫切，欲念常紓緩而少也。此亦叔本華所嘗言，而莫詳其所以者。

二世間苦量多於樂量。欲念生生無已，不可計數，則苦樂之量亦不可計計數。然通計欲不遂者遠過於得遂者，則苦量遠過於樂量。又正欲念時，預計得

遂則生忻喜樂，預計不遂則生憂慮苦。不遂旣常多，則憂亦多於忻，并此而計之苦量多於樂量遠矣。

三世間所認爲樂境如富貴平安等與認爲苦境如貧賤亂離等其苦樂之量皆相等，無毫釐之差；更合前義言之其苦皆多於樂量。樂境苦境概括甚廣，無論個人多人所認其爲如是者皆屬之。今明其一其餘自了。貧子慕千金之家而以爲樂者，謂其有此千金也；而不知彼方且慕萬金之家而恥不隸及其欲已不在此云何而有其樂？（本前第一設據）貧子之執以爲樂者在彼則已厭之矣。故說千金之家爲樂，亦非，說千金之家爲苦亦非千金之家自始與苦樂之情不相涉。取一例餘，凡舉某何之境遇爲樂，某何之境遇爲苦，皆不得成立。故知境遇自始與苦樂不相涉，若欲較量苦樂，此毫不相涉之境遇不得羼入熒惑其閒，則彼貧子富家旣同其有欲，同其欲念生生無已，同此或遂或不遂，自亦同其苦苦樂樂，而未有毫釐之差別。

四　世間所希望之樂境如文明進化大同世等，不第與富貴同其惑妄，且將世苦量必過於今。

此希望之樂境亦賅括甚廣，如社會主義，無政府主義，康德之民主國，尼采之聖人，（謝無量君述其說於大中華）以吾所測者非不能實現者。合以頃所立義，樂境本不成名詞，與世俗之執富貴同其惑妄。餘杭俱分進化論，遮撥進化論者之希望進化，表苦樂駢進之義云：「一感官愈敏，應時觸發，其感樂則愈切，其感苦亦愈切；二衛生愈善，無少毀傷，其感樂則愈久，其感苦亦愈久；三思想愈精，利害較著，其思未來之樂愈審，其慮未來之苦亦愈審；四資具愈多，悉爲己有，其得樂之處愈廣，其得苦之處亦愈廣；五好尚愈高，執著不捨，其器所引之樂愈深，其器所引之苦亦愈深。」條具甚備。撮要而言，後此進化，人類聰明必過於今日；（此無可疑）而聰明愈進，欲念愈奢，（如所立第一義）苦樂之量愈大。如頃立苦多於樂之比，後此之苦必有大過於今日者。夫今世往世多有聰明敏慧之倫，以感苦劇甚，不勝其死灰槁木

之。思，至取。自。經，則今。之。希。慕。由。魯。鈍。進。聰。明。者，迨彼。其。時。必。有。其。悔。恨。不。勝。者。矣！

此所。立。義，不過。由。世。間。現。相。比。量。而。得，初無。勝。義。之。足。云；而堅。強。銳。利，已摧。破。一。切。世。間。諸。有。爲。教，使無。得。立。足。彼大。聖。大。哲。者。尚。不。了。苦。樂。在。欲，而窮。力。於。構。畫。其。理。想。之。世。界，以圖。安。樂。社。苦，則於。如。來。實。教。更。何。曾。夢。見？而世間人乃舉以與如來大法相爲比傅附會，如今之割取大悲之旨張其大同之說，昔之儒釋同原異途同歸等論。又或主張去欲淨盡，而又不捨其率性爲道之教，依違莫測，支離失據，如彼宋明之學者尤足齒冷耳！

世間既無可耽著如此，則彼其不勝其死灰槁木之思而自取裁決者果是歟？是甚不然。叔本華於此有言曰「自裁者之決去生命，正以其未能決去欲念耳；蓋方。其。捐。生。正。謂。將。去。有。生。之。苦，獲無。生。之。樂，此正。是。極。強。之。欲。念。也。」此言雖似，而要當知生死本變化中事，自裁無解於變化，斯即無所逃。出世之

義要如如來之教乃完，一切外道邪修無非悖妄，不獨自決已也。世有清明之士，誠無惑於世法，則經典具在，可自求耳。

鄉所明如來如實之教，乃至此之遮遣世間百家之義，一法不立，凡小闇之莫不驚怖而失守。以是頗生其違距之念，如此土凡夫熊升恆云「佛道了盡空無，使人流蕩失守，未能解縛，先自蹈之，害不可勝言。」不知宇宙本無一法之可安立，彼諸不了義教，假設種種之法，有漏非真，今日已不厭人心，如所謂「現代思潮不以宗教倫理為目的」者，一遂生想影錄一正此有漏非真之窮露，而不復為人所信，假使非有我佛實說了義而示所依歸，則吾人乃真流蕩失守，莫知所依止耳！歸依云何？出世間是。出世間義立，而後乃無怖，不縱浪淫樂，不成狂易，不取自經，戒律百千，清淨自守；彼世間德行尚不能比擬其萬一，更何論闡之可得？若其既不能歷徵固據其世間之禮教，又不能皈依正法以出世，而唯貪著五欲，不捨世間，竊無遮礙之談，飾其放逸之行，則

是黠猾之所爲，非吾釋子之所有。

隨順世間義云何？爲世間人不能盡以出世期之，衆生成佛要非今日可辦，則方便門中種種法皆得安立。釋迦設敎上契無生，下數十善；德行之義若知爲隨順而有，非其本有，則云何不可？寬隨順之途，亦所以嚴出世之敎，如來措置莫不得宜。況以吾世智所測，成佛大願將來必成。蓋人羣之進由圖騰而宗法，而軍國，而社會主義團爲其終局。迫彼其時，人類聰明已造其極，感苦至劇，而從境遇謀救苦之方已窮，如來大法舉世同情矣。此說於歐土佛化之興，與人羣變化所趨，可信其不虛者也。然則今之隨順世間促進進化者，亦所以促佛法之成功，亦未有違反耳。

此二義者可任人自擇。出世間固無論，即使不然，能常親正法，獲聞了義，雖住世間亦得安穩而住。彼聰慧善疑之倫，思而不得，則顚倒憂苦以爲無能解決。自吾觀之，唯是疑而不肯究詰；若不爾者，云何如來大法近在眼前，而不知

求？（想影錄所譯新思想論無一語及佛）又或雖聞正法，方有疑沮，便爾遠距，甘於自棄，復何言焉。（如藍公武之流）夫善。疑。者。辨。思。所。衡，然要。在。疑。而。勇。於。究。討，若徒。疑。焉、則亦。終。成。絕。物。而已！東土。學。術。凡。百。晦。塞，卓絕。光。明。唯。在。佛。法。歐。彼。西。方，曾不。足。數。云何。摩。尼。在。裹，而行乞。於。遠？論者。獲。參。勝。義，剖心。披。肝，唯將。此。以。示。人，不知。其。他，不見。有。他。

余欲造新發心論久而未就，比見黃君遠生想影錄，悲心濆湧不能自勝，亟草此篇願爲世間拔諸疑惑苦惱，惜遠生不能見矣！遠生嘗自渴遺靑，信我爲誠篤君子，可謂得之；蓋吾爲人無他，但只一個誠心而已。然此誠心却不曾獻於遠生，此可恨也！漱溟䟦。

「究元決疑論」是民國五年我二十四歲時作的一篇文章，於是年五六七月份之東方雜誌發表的。我自二十歲後思想折入佛家一路，專心

佛典者四五年，同時復常從友人張申府（崧年）假得幾種小本西文哲學書讀之，至此篇發表可以算是四五年來思想上的一小結果。當時自己固甚滿意，而在他人尤多稱道傳誦，引起許多位先生的注意，至今好些朋友關係還是從這篇文字發生出來的。即我到北京大學擔任講席，也是因我經范靜生先生的介紹而以此文爲贄去訪蔡先生，蔡先生看了此文就商同陳仲甫先生以印度哲學一課相屬。（但當時因在司法部任秘書未能承應而轉推許季上先生至年許先生病辭乃繼其任）直到五六年後——民國十年——陳嘉異先生在東方雜誌發表的一篇談東西文化的文章還舉此文以爲印度思想代表，而要大家去參看；實則這篇東西現在看起來直是荒謬糊塗，足以誤人，我自己早十分後悔了。

此文在今日既已悔悟其非，便不當再印行流布。但我想我便不印，而外間終免不了有人傳觀，反不如徑自印布而將謬誤處批註明白聲敘知

悔的好些。醫學上有所謂「免疫性，」如某種傳染病犯過一次之後便可不再染疫因此有利用輕度染疫以取得免疫性的，例如種牛痘便是這個意思。我現在這個辦法說句笑話便是要大家取得一種思想上的免疫性。以下我即將此文謬誤各點指摘出來。

此文原分究元和決疑二部，究元又分性宗相宗兩段去說，決疑則以論苦樂一段爲重要，而謬誤的大端也就在這三段。

一　敍性宗義一段

此段以赫胥黎的物質新論和佛家的楞嚴經起信論來比附立論最是不當。且不論赫胥黎的話可靠不可靠、亦不論自安斯坦的發明以來物質的觀念變更，從前科學上假定的「以太」取消，而此以「以太」立說者能否成立；根本上這種以相仿佛的話頭來比附立論是使人思想混沌的一條路，是學術上的大障，萬要不得的而且「以太過勤」附會「忽然念起」也實在可笑的。我們求知肯當致謹於

方法而若得滂物質新論的主張是否從謹嚴的方法求得來的甚難言；至若起信論的宇宙緣起說，其方法更難言了。無方法而講話則祇是亂講而已；其是非誠否未從而辨也。所以這一全段話內中的是是非非直無可說，通體要不得。

二　叙相宗義一段　此段前半摘錄三無性論等，後半證引太炎先生的文章，以說明無性之義。其實三無性論佛性論等在相宗典籍中其價值如何是很待商的，而太炎先生的文章尤多錯誤杜撰之處。相宗無性之義殊未易談，此段中全不曾弄得明白。

三　論苦樂一段　此段話頗動聽，雖有些意思但可惜也是沒方法的亂談。現在且不暇言方法，只先指出他推論結果是錯誤。照此處對苦樂問題的究討，其結果是無論何人其苦樂都是平等，都是苦多於樂，而人類進步都是日進於苦；要沒有苦須得沒有感覺和欲念。我卽從這種推

論結果而歸心於佛家的大解脫主義，出世主義，無生主義。到後來我這種人生觀變了，其故則以發覺前頭的究討含藏着一極大的假定在內，而這個假定則是錯誤的，所以推論結果自亦錯誤。我且聲明他的錯誤在此，至其所以然則「三十自述」一文中頗詳之，大約謬誤的大端不外這三段，至其他零碎的小錯如翻譯柏格森學說的幾小段似都有不妥之點，（譯名之不合於現在普通所用的則以當時還不曾有人翻譯之故）而文中濫用「有爲」「有漏」等名詞皆去佛典原義甚遠，則尤爲可笑的了。餘不一一。十二年五月漱溟記

無性談 (錄東方雜誌)民國六年

英國羅素 Russell 著哲學問題小册，其第一章論現象與物如，舉案爲例甚有趣。茲節譯於此。

吾人居平所謂塙信者，苟追而察之則違悖不然之情紛然並呈，而使吾儕不得不自悟其非。試舉其例，其宜自目前之事始。蓋所謂學識者皆不外於斯得之，此無疑者也。第目前事恆不經意，故易致誤者亦在此。譬吾今坐於椅，前憑案，案陳圖片字東，旁窗則見窗外庭舍，天上雲日。吾篤信日之距地約九千三百萬英里，爲大火球，過於地多倍，朝必東昇，將亘乎未有已。吾誠信此，即不拘若何人，過而入我室，亦將同見此椅，此案，此書片，無異乎吾所見。且此案呈於吾目也，與據之而觸於吾臂也，亦無以異。凡此者其確切不疑，殆無以喩。雖然，此實有可疑者存，而不愼其思辨不能定其盡信不謬者也。

試即案言之。其呈於目者長方形也，棕色也，有光也。感於觸者平滑也，冷也，

硬也。拍之則發本質之聲也。任人所視之，觸之，聽之，莫不同斯察焉。若無所疑矣。而不知其雖言也。吾固信其一色以溯其全也，或一部映於光，而澤然較異；或一部曝於日，而色以少淡。設取而移置之，則將益有所更易焉。多人聚觀，則以所從觀之之方位有異，所見將無或同者。

諸此差異，皆無與於實，不關宏要，而聚工則莫不重視之。聚工但習於識別色之現於外者，而未嘗習於思辨，所見所謂實有之色者果壞否也。吾人於此不過初舉一端以為辨察之始，而哲學問題以生，即現象與物如之辨是；物之若爾然者，與究竟然者之辨也。聚工所欲知者此若爾然，科學實驗之家與哲學家則欲求其究竟；而哲學家之所究求視科學家為更進，其答轉者之間亦更難焉。

頃所辨察有甚明者，則未嘗獲一色標異於餘，可為案之真色者。第由所從視者有變易，而色以殊異。雖然，藉使視者方位無變，色亦無定。譬或由人為之

光，（非日光之謂）或於色盲之，，或於戴着色眼鏡者；若乃黑夜雖燭之熄之無改於前，且至無一色焉。是故嘗知色者非案本具，要待觀者與案與射案之光諸緣和合乃現。吾人居平謂為某色者，意謂其現於一定格之觀者，處一定式之方位，於正常光綫之下者耳。然於諸他情形下所現諸他色，與居平所現者固同為一實，而無謂以議其獨幻；第吾人為習俗所拘而否認之。

吾人有察秋毫之明，而見此案平且滑矣。然試從顯微鏡觀之，則將見皺皺凸凹，諸皆與無鏡所見舛異。然則將以孰者為案之實然者乎？必以鏡見為是若更有較強之顯微鏡，則頓之所見又有變易焉。吾人必疑無鏡所見為非實也，又果何據而信從鏡見者之必實耶？若是則六根之所識取，不將反以迷擾我耶？

以言案形亦無愈於是焉。吾人識別物形，習於不經意，遂者物形誠爾爾者。苟學繪畫則知實由所從觀之方位而異。譬此案為直角之長方形，而從側方

視之則若兩鈍角與兩銳角焉。又如其對邊之兩線固平行也，而從其一端視之，亦若將會於一點於觀者之前方焉。（幾何學上謂平行線引之如何長終不相遇。）又如其兩對線固同長者也，而近於觀者之線若稍長焉。又吾人於室中躞蹀旋轉，則諸所見者常因以變異其形。此皆居乎所未及省也。蓋以宿習故，使吾人擯真形，取現象。真形者非歸之所見，但推想當有之。若是則根識未嘗予人以案之真，但以其現象耳。

次舉觸覺，其難言亦猶是。吾觸案而識其硬，若生壓迫之感，固也；然壓迫之感從所以觸之者之強弱與用以觸之之官骸不同而異。若是，則諸不同之感原於諸不同之觸，或諸不同之官骸，而不得謂為案所固有而徑發乎案也明矣。極言之，亦但為此固有之徵識而已。所謂固有者吾人假想為接六根致六識之原，而不豁露於吾人之前者也。又拍案發響而耳根識取，種種變易，其不為案所固有而徑發乎案，同此可知。

漱溟曰，羅素之所言，言人所接著物象，而物象無真；假想厥真，命曰物如。夫物果有異邪？若自有異，應不假諸緣自闢顯現，待緣而現，隨緣變異，云何說有自真？譬水因器方圓，作種種形，乃至直注如繩，橫流似布，潑散天空，點點如珠，亦復因勢流灑，外氣作緣今設問言，若水不入器物，不瀦地表，亦不流灑空際，離絕諸緣，為有形不？當作何形，為可思不？斯上智人所不能答。所以者何，水無真形，因器成形定究真形，即此無形是其真形。以顯案象，亦復如是。西土所明，色本無色，光含諸色，映於色表，或納或距，因以為色。今此案者設不處日下，月下，不被人為諸光，乃至不在黑夜，（黑夜亦緣）離絕諸緣；為有色不？當作何色，為可思不？亦無能答。所以者何，案無真色，因光成色，定究真色，即此無色，是其真色。羅素之所言，自我觀之其言緣生無性之義邪？無性之談，即物可作個個事物，個個無性；一個事物，面面無性；略粘一端，以期隅反；苟有契心，必多妙解。

附按右篇但括無性之一義，非論定物如之有無。物如之言 Things in itself 苞體與象，頃但遮象，不欲撥體。蓋問題所牽，將及於觀念論與實質論，將及於可知與不可知，將及於科學哲學宗教之區界。冗中覃思為難，不敢涉及。他日當為不可思議論，暨宗教與科學兩篇詳之。惜所見西籍太少，不能博徵諸家，大張吾義，頗思努力讀書，再勵筆耳。漱冥注

司法例規序

（代人作）民國五年（錄司法例規）

夫事萬不同，所以應之者，莫若以萬一以律之，是謂亂之；法律規制，其始皆亂之也。治理之美，無遇無法，世有達者必察斯言。法制之作，其不得已乎？人不能無私，作法於公而不得適，則私格焉，私格，則雖於事有失，猶將無爭。察不能皆得，而法示準繩，準法應事，不中不遠。此猶其鑿端也。法之不可磨，其唯學乎？夫察一理以賅萬事而作之法，此非上智不能也。至於上智之所不察，而後人修葺之，變革之。此又非識有所獨見不能也。彙撰制因革之跡，以稽其理致而推闡是訂焉，此所謂學也：則又瘁心勤力而後成者也。今之所謂法，蓋冀不本乎學；是上智之撰作，後世之修葺，學者之推闡，積千百年，彙無量衆，而後斯就。雖有聚人將毋舍焉，如之何其能廢？此土往哲，好言人治。夫作法之意，何謂也？謂人之不足任也。謂人不足任，如之何其謂人治也？法之初哉，吾無致焉，以意度之，猶先三代；自三代以來，吾不復見有人治矣！故今後之所務，務綿法，不務

無。法；務。法。守。以。應。事，不務。就。事。而。亂。法；此雖。百。世。而。可。以。無。改。者。也。本部歷年舊就所掌各項事例纂爲司法例規，以備所司之專習。比歲紀載更，頗多變易增益，原書不適於用。乃屬參事廳更爲修訂，而成茲編。此所謂務繕法者也。至於守而勿亂，則又所司之所務焉。夫法之始也，患其亂事，及其後也，又唯亂法之患；是亦可爲昧數者歟！余樂觀書成，而抒其意如此。

張耀曾

中華學友會宣言 (代人作)民國五年

中土文化早萌，往在古初，既有盛觀。班固本劉歆七略，以志藝文，粲然甚備。然歲歷千紀，無改其舊，或轉益荒落，懷今不如古之歎，以視西方夷於半化，此獨何謂也？嘗試論之，文化也者，謂人心之有倫脊也；所謂倫脊自其條析言之則爲析解所異；自其條貫言之，則爲貫通所同；存乎物象，而寤於人心焉。一人有寤，而寤衆人；前人有寤，而寤後人。以一寤衆，以前寤後，此則所謂學也。夫唯學焉，而倫脊以拓以容；非學，則今之世雖猶草昧可也。故中土文化棲遲，獨在不知學矣。凡析貫物象以爲倫脊者，不逾兩塗：攝殊象爲一貫者爲內攝；攝一貫於殊象者爲外攝。二者互倚爲用，傾欹則失。然歉乎內攝，雖滯於近，而可以不惑。歉乎外攝，雖以致遠而易荒。滯於近者，猶有以圖進；易荒者，終無以程功。倫脊之拓容與否，乃以判焉。此方聖哲早作，雖格物未周乎尋常，而固造端宏纖，冥寤玄微。後世鑽仰之不勝，相與摹效，凡千年以來所以爲學者，翻審其塗

蓋莫非敵乎外鑠者矣。先體以逆事，安於一當，而不能覺殊象之通致，立其所不易；橫以馳逐，漫羨無所歸心。此觀中土典籍雖或精義紛披，而系統之學不立，周秦之盛猶然焉。夫唯立其所不易，而後放之四海，四海化焉；如斯斯謂學，如斯斯謂文化也。先事而體，人各有體，抵牾之會，將奚甄焉？兼納並苞，侖脊之謂何？相為迎距，門戶乃成。一藝一學而各為師承，安其所習，毀所不見，侖脊之拓寬不可得矣。

(原稿未完)

吾曹不出如蒼生何

民國六年（單行小冊）

嗟乎！生民之禍亟矣！宣統二三年時，便已天下騷然，民不聊生，伏莽遍地，水旱頻聞。辛亥以來，兵革迭興，秩序破壞一次，社會紀綱經一度之隳毀，社會經濟遭一度之斲喪。紀綱愈隳，天下愈亂，社會經濟愈斲喪則愈窮竭。而愈亂愈窮，愈窮愈亂；六七年來未嘗少休。譬如白象入淖，轉陷益深。吾居京師，京師下級社會之苦況蓋不堪言。嚴冬寒冽，街頭乞丐纍纍相逐，每一觸目，此心如飲苦藥。方衡州構兵，吾病長沙，聞有人探戰訊者附石油公司小船以行，傍晚時於某地泊岸，聞山頭一小兒哭號云「自天搶掠我們，晚上又來強姦我們，天呀！天呀！不能活了！」呼聲慘厲，一船愴惻。今被兵六七省，其間罪惡寧可僂指？嗟乎！生民之禍亟矣！吾曹其安之乎？吾曹其安之乎？吾曹不出如蒼生何？

或問所謂吾曹者果誰指也？吾應聲曰，吾曹好人也。凡自念曰吾好人者皆吾曹也。凡讀吾文而默契於吾曹若自許焉者，即吾曹矣。夫今日異所謂水深

火熱矣！而舉國之人壹類搖頭相顧咨嗟而已。個個人口口聲稱無辦法；夫果無辦法乎？藉使無辦法即相與安之而不辦乎？余以爲若不辦，安得有辦法。若要辦即刻有辦法。今但決於大家之辦不辦，大家之中必自吾曹始；吾曹之中必自我始。個個之人各有其我，即必各自其我始。我今不爲，而望誰爲之乎？嗟乎！吾曹不出如蒼生何？

夫舉國之人對於此種之局面皆痛心煩嘆不能一日安者也。而構成此種局面者實即此舉國之人，則舉國之人起而更張之，直一舉手耳。譬如甲乙所問共一問題，甲以爲否者而乙不同意；此所謂難辦也，所謂無辦法也。今甲之所否者，乙亦否之；則豈非最易解決者乎？而顧曰無辦法何也？今日之事直不辦耳。若辦即可解決。是故吾曹當知今吾所號招吾曹攘臂共赴之大事，所謂改造今日不可安之局面而成一舉國皆安之局面者，乃易爲解決之事，乃必成功之事嗟乎！吾曹其興起。

謂余不信，請言解決之途術與其原理。於此當於所欲解決之問題，所欲改造之局面，先加以說明；次乃商榷其途術；更次乃敍述其理由。

今欲問此是何問題？此是何局面？似乎先已說過，何待煩絮？不知人人所痛疾者雖只此一個時局，而實各人心中各有其問題，各有其痛疾之處。譬如南方所持之問題爲護法，所痛疾者爲破壞法律之局面；北方所持之問題爲統一，所痛疾者爲破壞統一之局面。雖雙方行動之內幕不盡爲此，要此各異之問題，皆有吾所謂好人者實力持之；不盡爲惡人之假面具。則吾曹所應承認其爲問題者也。此外大家心目中各有問題，茲並排之如下：

法律之破壞 （其實不拘南北皆痛心於此政治不入軌道即在此中）

統一之破壞 （同上）

兵火之創刈 （戰地商民之所患）

營業之損失 （無論被兵省分非被兵省分無論農工商業皆所同患不過有直接的有間接的之別如一般營業之停滯不發達）

皆歸入間接損失中

金融之窘迫

帑國同急國際質之日幣制之紊亂亦陷於此增

閭閻之騷擾

無論被兵者分非被兵者分者同患難論兵隊之匪擾或土匪之騷擾皆歸納在此爲

水旱之災難

雖云天災而責任在人苦能預防與救濟部不庶災被血此間匪不稱北方黃白各河若南方之各江湖流之洞庭

江北之淮皆晉民之大患血

風俗之敗壞

此爲大家所痛疾之同驅緣論上中下社會皆爲勞民所布絹或在公家方爾之恣肆或私行之淫鮮背歸納於此

學術之不講

此與隆替存亡有亟大關係不過唯學者始知爲大悲餘人不曉耳敎育問題姑歸入風俗學術二條中

若問此種種之惡局面，果何由而致此乎？則吾敢斷然曰：政治上之武裝的勢力所作成。西醫之說病，於咳嗽，吐血，發熱，皆說爲症狀；不說爲病。症有病竈，是在肺部之結核。所謂種種惡局面皆症狀也，非病之所在也。今日之病，只此武裝的勢力是病。政治上統悉屬武裝的勢力，其向外發展而彼此相遇，則爲法律之破壞，統一之破壞，兵火之創刈，乃至其餘等症狀；向內則政治之腐敗，

直且無政治，爲金融之窘迫，閻閭之不安，天災之不防救，風俗之敗壞，學術之不講等症狀。總之不但政府對於人民應有之措施俱廢，抑其腐敗更遺吾民莫大之苦痛。此如京師商民所最痛疾之紙幣跌落其顯著之一端也。而內症外症又互爲因果，纏作一團。故吾曹於今日之問題，所下之說明曰「武裝•勢•力•的•問•題；」於今日之局面所下之說明曰「武裝勢力的局面。」所欲解決者，解決此；所欲改造者，改造此。

題目既認明，然則其涂術如何乎？一言。以。蔽。之。曰。非。戰，曰組。織。國。民。息。兵。會。

吾輩嘗聞諸當世策時局者之言矣。或曰「北洋實力即國家實力；非發揮北洋之實力，平定西南，則無容奠寧宇內，設施百政。」或曰「西南爲共和保障，非興兵護法政治何從入軌道？」或曰「民間疾苦，外侮日偪，非調和兩者無以共謀國是。」或曰「戰無可戰，和不能和，而以聯邦派除藩嫌，別開新局。」余以爲皆不相干之言也。豈惟不相干，直是愈驅入亂途耳。茲一一取而破之。

第一者之言，彼蓋不悟彼所痛疾之西南一隅負固，即是彼自身所感召。第二者之言，彼不悟彼所痛疾之北派破法恣橫，即是彼自身之反應，蓋政治上本不許有武裝的勢力，其性質實根本的予政治以大危險，而此種勢力一出現於政治社會，有如惡貨幣之驅逐良貨幣，運用憲政之軌道內的勢力即求存不得天下從風，席捲以去。不幸民國肇造未久，方懼憲政之運用未習，乃竊造共和者先抱以武裝的勢力左右政局之謬見，而以武力解決政治問題爲天下倡。項城擁有河北，孫黃結聯皖贛，遂有癸丑之役。自是以來，北方非廣布勢。力則爲私無以固位，爲公無以圖安；南方非修繕甲兵則爲私無以自衛，爲公無以勝殘。互相激盪，迭爲興仆，間是罪首，何有屈直？倘痛疾西有者，嘗自反彼之負悶，我爲造因；痛疾北洋者，嘗自反彼之恣橫，我爲造因，並痛悔武裝的勢力之爲亂本，而共捨之。武力若無，誰來負悶？武力若無，誰來破法？今顧欲毀揮一己之武力，以求解決；則是相尋無已，入亂愈深，去治愈遠，不亦惑乎？語曰

「大惑者終身不解，」在岡執之人，猶或以為我北洋武力未發揮到極處，是以統一不成；或猶以為我西南武力未發揮到極處，是以護法不就。不知軍旅之事，萬夫專於一長；易以自私，易以召爭。天下事偏走於一端，則與其相反之端即合在此端之內。分裂之性兆於不平等之專一矣。故以武裝的勢力求統一，或不待包舉遐方，先已崩潰於內。試以吾說一一徵之事實。合肥秉政，猜忌陸唐，機心一動，詐虞之興如環。彼既見猜而自衛，此察其自衛而忌之愈甚，猜忌圖之愈急。圖之愈急，而自衛愈固。宇內初非不可奠安，而自茲始以不寧；國家原非不統一，而自茲始以破裂；斯則吾說西南負固為北方自身所感召之可徵者也。南服未定，肘腋患興。馮段之交惡，吉林之抗命，此外道路所傳尤難盡數；則又武裝統一崩潰自內之可徵者也。然則藉使西南降志，統一之效不亦可睹耶？歷稽史策，凡創業之主莫不嫉忌功臣，戮誅佐命，否則亦必削奪兵柄，幾成一定之例。非是殘刻之性有同然，蓋聽其擁兵則統一之局復將分崩也。而

其所用以鉗制群倫者，以有忠君之教，天降之命。此豈所語於今日？今使合肥得盡其志，宇內雖定；吾誠不知其何以處置驕悍？若聽其恣雖，則設施法治之謂何？（合肥退後通電設施法治之言）有少加裁抑，制馭之，禍不待旋踵，有斷然矣。況西南未及底定，北方範圍之下，政令已不能行；教育廳實業廳之事胡不自悟？乃猶夢想統一後之設施，而瞑行直前，只見其慾耳！凡今之督軍之抗中央，師長之抗督軍，旅長之抗師長，皆武裝的勢力必分裂自私之局，而根本上與統一相違迕之表徵；則第一者發揮北洋實力之說，其不足以解決時局而愈入亂途當不能再辯矣。第二者執著西南武力未發揮到極處，故護法不就者，其愚妄正復相同。武力之爲物，根本的與法律相剌謬。武力若張，法律必亡；獎勵武力卽是獎勵破法。以武裝的勢力謀法律之有效，或不待北方向化，法律之存於西南者，幾希？試以吾說一一徵之事實。北方之破法橫恣，出於徐州之盟。唐少川北上就職，阻於天津；聲討檄文播自警察之手，挾十餘省督軍護軍使師長

警察廳長，以偏政府逐閣員；夫豈仇一唐君哉？其後督軍團樹叛幟於津門，所謂兵諫黃陂，解散國會者；亦豈仇黃陂仇國會哉？並是對西南而示威，覇西南之臂翼而已斯則吾說北方破法爲西南勢力之反應之可徵者也武裝護法即此所護之法實破壞於武裝，即此護法之兵實是非法。更或猥云多事之秋，不拘繩尺；於是勾結土匪可以編護法之軍；師旅之長可以強斂財賦，更任知事；地方廳竟對於高等廳而獨立；凡武裝之下幾亂無法之狀態均不難想見。則吾說不待北方向化，而法律之存於西南者幾希，此其徵矣。試問今日藩鎮稱雄之局面，縱使中央依法恢復國會，組織內閣，法治是否能施？則護法雖就，其效不亦可睹耶？欲法治之得施，當屏除武裝的勢力而致力於軌道內之勢力此種勢力不假斧柯，而其強莫禦；則立憲之局萬年可冀若第二者欲以西南爲法律保障，寧背道而馳耳。

第三者之言，調停兩者，恐無是處。今日之局，譬如斗室之內而操戈挾刃之

夫環立相向；格鬪其常，寧息是暫，縱得少休，旋即觸發。調停者能紾其臂使勿相刺乎？必知濺血之因由有戈刃，而相與棄之；庶可無事耳。質言之，必舉國各方面之武裝的勢力一齊放下，則天下太平矣。否則，雖言和，直不相干也。第四者之意，以爲分裂之勢終不可合，不如因之以建聯邦；則彼此間之利害關係較疏，或可弭爭。不知聯邦非法治？既是法治，武力寧不爲梗？就割據以敷聯邦，比則塗臭糞以旃檀，詎得質假乎？謂今之驕悍者可以轉而就範乎？謂今之腐惡者可以轉而清明乎？且亦初未足以弭爭，不過化大紛爭爲多數小紛爭，其亂之遍中國則一。徵之浙江呂公望張載揚之爭，黑龍江許蘭洲英順巴應額之爭，陝西對陳樹藩數起反抗之軍，至今未已，一省之中又爲鎮守使割據，陳不能問，皆非因大局而起，而本地之問題也。武裝勢力即是亂源；亂源不清，聯邦何補？亂源既清，而後聯邦可言耳。第四者之說便思於武裝勢力局面之上建立聯邦，此大誤也。

總之，四者之說皆不足以解決時局。蓋皆爲未認明題目者之一種主張而吾曹標題固已說明爲武裝勢力的問題也。故四者之說本不能認爲解決此問題之途術，特以當世策時局者多持其說，用委曲破之於此。若解決本問題之途術，余頃所舉之國民息兵會，則所願與國人商榷者也。

國民息兵會所持者爲非戰論。茲先言非戰，更言斯會之組織與進行。吾破第一·第二兩說，於南北兩種主戰論之非已深切言之。而世之持主戰論者不能外乎此，則是主戰論已無復立足地。茲當申論戰之爲禍。戰之爲禍，其破壞統一，破壞法律兩端亦已表出；茲將申論其餘種種。與言及此，誠可痛心。直接之禍所謂兵火之創刈，如吾文開端所述山頭小兒者特其一例也。蓋應募爲兵，本多莠民，成軍之後又鮮教訓；以京師嚴重，每出恣事，警察猶不能禁；況揭征討之名，以臨異地，則更不爲所欲爲，視同當然乎？平居無事，猶懼其譁變焚掠，況在戰地不更飽噬乎？吾曹雖未身遭其禍，豈難想見。嗚呼！痛矣！吾嘗。於。中。

夜靜思濱川之戰，陸龍之戰，閩粵之戰，湘鄂之戰，塗炭之慘，悲心潰涌，投袂而起，誓為天下生靈拔濟此厄，乃旦而取視報章，書多鼓吹用兵之言；誠不解其習性不仁，與我舛背至此。今設山頓小兒之禍中於報章記者之家，不識將鼓吹用兵乎？將遇阻用兵乎？吾見人之觀戰事將作於其身家財產所在之地也，莫不奔走呼號，求盡出戰殺以外，槍砲火之勿相加遺，以是推之，則是盡二十省而戰殺無可晝，累年而砲火不作也顧戰禍之蔓延末已，其誰為之也？豈不以灼痛不及，則夷然無動於中，曰「求統一不得不如此」曰「求護法不得不如此」而悍然主戰乎？嗚乎是則我所謂不仁也。商民之苦痛固矣。即彼兵士者亦是無辜而就死地。王范既潰，吾自長沙北歸。同舟者多北軍兵弁，入夜對坐而談。言在賀家山與南軍對壘三十三日，而凍雨者十七日。冷刺骨髓，路滑油，仆死相繼。退兵之日，窮力潰走，不獲一息，兩踝盡歷。受傷之兵奄臥醫院，委之而去，兩日無食。又傳良佐自河南招募腳夫前後將及萬人，亦悉委而

去之。此種本內地窮民，無裝服械餉，流散無所得食，有轉死溝壑而已。果使衛國禦侮，則糜骨捐軀可言也。若今日之事果何居乎？當局之罪惡，不可恕也。兵火之所創刈固是損失即此兵火之虛糜，又是損失。數年外侮頻來，若俄蒙之事，若日本五月七日之事，皆以軍實乏少，忍辱求全；若再不事儲蓄，覆亡可待。而乃不惜虛糜拋費，如川軍今竟以子彈告竭聞。試問外患來偪，無以為禦，則主戰者之肉豈足食乎？戰事直接之為禍殊若此；是既火吾居，劊吾肉，拖吾坑矣。吾可不奮起爭之乎？爭之若何？曰非戰。

直接之禍猶有局量，間接之禍巧歷不能算也。蓋所謂損失者，不獨損失其所失，抑並損失其所失者應有之滋生；抑並滋生者之滋生焉。所謂遺害者，不獨遺害其所害，抑所害者更有所滋害，而滋害者又有所滋害焉，其數實乘數的，而非加數的。故禍機一發，不難牽率天下以入九淵。禍害如此，福利有然。福機滋始，亦不難升舉天下而臻盛治。轉移之間，天淵所判。今日之事聽其戰則

沈淵莫挽，遏其戰則生機是回。是故戰爭間接之禍不可悉數，而不可不察也。湘事既起，訖於長沙之潰，中央之濟軍用者千數百萬。此千數百萬即是因用兵而有之損失也。使以此千數百萬者整頓紙幣，公私交利。不獨此千數百萬者未失，而其所滋殖又多矣。而此所滋殖者同時又可以殖利，展轉於無窮。則是非徒損失千數百萬而已，抑並其應有滋殖，與滋殖之滋殖而損失焉。質言之，則并府庫市面於此千數百萬所應獲之蘇潤亦付諸戰事矣。不必整頓紙幣也，凡百政之待舉者，使能以此千數百萬者舉之；則此所舉之政莫不有其所造之福利。所造之福利又有其所造。今則並付諸戰事而損失之矣。又不湘事既起，湘南一帶礦場或被搶掠，率多罷業，此則戰事之遺害也。礦場罷業又而工匠失所，饔飧不給。又湘中以礦業為主，礦既罷業，其餘各業相緣寖微；影響所及，甚或達於漢滬。此則所遺害者又有其所遺害也。又礦業多取贏於異國，使不能業，則所輸入資金不良多乎？此資金周流市面不又有所滋殖乎？此

種損失亦戰事之遺害也。此外若教育之停滯，滙水之增高，種種者莫非戰事之遺害。（省城善堂捐款均被曾軍提作軍用，節婦堂節婦亦受困矣）湘事如此，則其餘用兵各省可推而知。其影響之播於遠近者又可推而知。然此猶其可見者。民生之艱，由於企業不興；企業不興，由於秩序不寧，市面恐慌，莫肯投資；則其不可見而害中於吾民實最大者也。一戰之禍如此其烈且大。而雙方之當局悉精力之所注，注戰事也；竭財力之所為，為戰事也。則是舉國策驅以入損失之途，而奮大勇於創害之業也。則今日之國力凋殘，人民就死，復何言乎？轉而言之，使向馬首以入福利之途，悉精神財力以舉百政。一瞬之間，形勢為變。合互相成，展轉相利，頓而周乎天下。則垂斃之民可以復蘇，積弱之國不難就強，吾所謂轉移之間天淵以判者此也。其機甚微，而國人曾不之慎，以成今日之局，其罪必有尸之者。而今後之為生死未決，吾曹所不可不出死力以爭，而戒當局者慎勿為前人之續也。或以為縱使不戰，而政府非人，百政誰舉，福利之言猶屬空想。不知。但

使不戰，則保留之元氣已多。元氣不傷，則社會上自然之生息無限，原不盡待良政府之舉措。況無論如何，猶必有多少之興舉乎？今之不舉，非是不願，爲備戰之不暇耳。平心而論，合肥貞榦之資，任公優於持算，倘得盡用，豈難責效。徒以從事於損害之業，吾曹何由食其福而安得不蒙其害乎？此則彼之自誤，而國之人實共誤之也。故誠得不戰，即是興舉之基。舍今日無政治之狀態，即可入於有政治狀態。生途死路，歷歷分明。今有扼吾項，索吾臂，推而墜我於溝壑者，我可不起爭之乎？爭之若何？曰非戰。

非戰主義既明，次言國民息兵會之組織與進行，大要如左：

一，斯會之組成側重於商民，最好即以各地之商會教育會爲機關。

二，斯會揭簡單之非戰兩字以廣結同情，取斯義之息兵兩字爲進行標的。

三，斯會之進行一面傳播非戰主義，發布論文及白話小冊子等，一面要求各方面罷兵，永不許戰爭見於國內。

四．斯會以作到息兵為止，其餘政治上問題概不過問。

大要如此，而其用意則有種種。前云敘述理由者，即茲所欲說也。茲先述兩大方面，其餘更縷縷言之。

一政治方面者，夫立憲政治豈厭政爭？運用既巧，直欲以爭為政。凡政府之不流於惡，曰唯爭之故；政象之所由日新，曰唯爭之故。爭之為用，豈不大矣乎？豈圖吾國乃以爭而亂天下也。其根本錯誤，則政客蠹背憲政之旨，借武裝的勢力以達政爭，卒日則圖地盤．有事則動干戈，六年搶攘，民不堪命，窮極思異，至於追懷故清，頌美專制，革命之家，護憲之士，乃自敗其顏面如此，可勝痛耶？往日之非，既是南轅北轍。今後所勉，只在回南轅以北向。無他，發揮民的勢力以為政爭是已；發揮理的勢力以為政爭是已。余以為解決目前問題必須痛悔前非，造成將來局面，作始於國民息兵之會。

夫武裝勢力之謬於政軌，彼政客者何嘗不知。而甘於飲酖者，只是貪戀所

蔽。或急於自救，或忍思所激。妄思援彼以為我用。其所以自慰解者，豈不曰「我因欲澄清天下也，不如是不能為政治活動」；曰「我固愛護國家也，不如是不能奠定共和」。一方利用之不已，各方競效，一度假借之不已，又復一度。終竟我之政治目的何嘗成就得絲毫？我之政治問題何嘗解決得分寸？而所借之勢力轉愈擴愈大，武人之身分以愈推愈尊。初時倘是彼此結納，厥後則羣相奔走，政客乃悉成武人之附屬矣。試觀今日之字內，一國之政權操之武人，一地方之政權操之武人。瀰天漫地，亂恣驕橫，釀成不可收拾之局。其去改軌何曾幾千萬里，尚容吾輩作政治活動否？冀所謂自作之孽。枉尺直尋之穀訓，乃為六年之政爭設矣。六年之政爭乃將枉尺直尋之禍作到十分，為古人作證明矣。吾此所說，猶是責備賢者。若其壞盡心術者，不惜教猱升木，舉自身之人格國脈民命而犧牲之；寧復知有憲政哉？則所不足責者也。且實由賢者自律不嚴，信道不篤，其端既開，而後小人無所不至。挽回機杼，亦全賴賢者之

悔。艾。吾草此篇，始終對好人而說話，此讀者所宜曉也。或狃於目前，謂天下大勢盡在武人，莫奈之何？唯有因勢利導，不能與抗。則請觀楊哲子之於項城，康長素之於張勳，梁卓如之於合肥，可曾聽我因勢利導否？到頭來，暗地傷心，不重可哀耶？更試問，就今日之局面，便即彌縫破綻，組織內閣，南北彼此可能支配？即北之與北彼此可能支配？雖握政柄，動作不得，只取辱耳。是故。不。打。破。此。極。局。勢，雖有。聖。智。不。能。為。功。依南。附。北。之。敵。治。家，抑何。弗。思。也！又嘗。知。今。日。局。勢。奪。是。天。造。地。設。如。此？奪是。本。所。自。有。如。此？當初既可紮長架高，今日距不可從而折毀。但使大家齊知痛悔前非，更不。向。武。人。腰。下。討。生。活。則譬。如。一。聚。燬。火，望之。焰。勢。銷。天，但不。添。薪。送。炭，便自。就。息。況復從而抽取之乎？諸公。必。謂。天。下。大。勢。盡。在。武。人，斯在。武。人。矣。諸公。而。曰。天。下。大。勢。不。在。武。人，斯不。在。武。人。矣。解決於諸公之一念。諸公澄清之志正在此處用着，乃望而短氣何也。因循牽就，總是紛拏。武力消解，通體清涼。吾所謂解決今日問題，必須痛悔前非者謂

此。

六年政爭，莫不怨他人之攘取民意，而却無一人肯從發展民意上作工夫。則民意安得不爲強者之攘取也。假使當年致力於此，則人心所向，勢不可侮，憲政豈不早奠？而勝算亦可在我。此理至淺，謀國者夫豈不知。而覺其事迂功緩，相與棄置不圖，而爭勢力於議席，爭勢力於閣位。偶有寸得，便矜大黨。抑知此稱勢力浮寄無根，縱使盡虛議席閣位以相局，亦濟得何事？彼方且舉議會內閣而廢之也。前局頓翻，瞠目無出。猶不自悟失圖，急作補救。而張鼻走險，以求一退。姑無論倡導由執之非，抑又大爲失算。蓋必講理而後是吾曹勝著。使天下相牽而講力，更安有餘地以容我輩。而被強者所恃正在其力；舍理鬥力，豈非自棄所優，而用其所短。則傾覆固其宜矣。時至今日，惟力是較，無理相衛。原由自毀廬蔭，復誰尤乎？吾未作敢治生涯，累年之事，身所不與，而念好人之自殺，誠不禁其出涕也。自今以往，其宜猛省急圖。一力求民的勢力之發成，得

此便是吾輩好地盤；一力求理的勢力之伸發，即此乃是我輩好武器。此種地盤鬪得一分，即有一分不拔之基，此種武器則用之不斂而愈利，舍此不圖，生路即絕。圖之若何？則專向導誘國民的意思下工夫，務使發揮表露，斯所謂養成民的勢力已；群知憑理而不憑力，而信理可以有力，斯所謂伸發理的勢力已。而民取徑於理以施展其勢力，則所施無濫。理而斷之自民，以表著其是非，效力更果。二者不可分歧。夫舉國之中，孰則非民？人心所向，孰不在理？此種勢力之發育，原是順其自然，應其需要，誰謂其事迂難圖也？而此種勢力一伸，武力亦卽刻退聽，毫無杆格。有如久病者，一身之中非是病邪，便是藥邪。元氣不伸，左支右撐，無不是邪；而元氣若復，邪氣頓不可見。轉移之間，起死回生，妙方卽在國民息兵會矣。蓋今日國民切膚之痛，卽在戰爭。人人心中更無第二個念頭，只是急盼息兵而已。抑鬱含怨，積莫能伸。試一開導，沛若江河。吾曹欲求國民的意思而導誘之，使蔚爲國家元氣，其機會有過於此者乎？其方法有

過於組織國民息兵會者乎？息兵鬪講理之端，國民結合又是民的勢力之初基。吾所謂造成將來局面，作始於國民息兵之會者謂此。

一社會方面者，復可分爲兩方面：一道德方面，一經濟方面。茲說道德方面。累年以來，社會上道德之敗壞，無人不痛疾之矣。社會之萬惡，衆口騰說，無論何地何時嘲駡怨詆之聲充盈兩耳。幾於天下更無好人，末可如何。昧者便傳，至云天降惡魔，擾亂人世。吾則以爲社會誠惡，而其人則皆不足言有爲惡之資，抑又莫不可與爲善。特一社會之中，善的勢力抑閉，惡的勢力發揚；一人之身，善點抑閉，惡點發揚；故表現者若是耳。其一抑一揚則累年政治上之所影響，而握其樞機者端在好人。吾曹國民息兵會之組織，固在轉移政象，而同時亦即對於社會上之善惡勢力，人之善惡點而伸詘之矣。試詳其說。

所謂社會上惡勢力之發揚者，此如辛亥癸丑乙卯（粵督秦湘爲著）丁巳（四川鄂湘爲著）歷次南中舉兵，以歛勢高壓，反抗激切，不惜假借會匪幫派刀客及地方莠民共

相扶助。或彼假託美名，時當事急，難可分辨。此一種也。又北欲制南，或亦利用惡徒黨棍，收爲偵探刺客，項城時虞收密布洪應其一端或以威武富貴屈人，人即變節相從。結託自固，交爲其私，略不避諱。項城收結各督各督督以子弟入貿此一種也。又諸大政客以達其政治上志願之故，明知爲惡勢力而不惜通融假借爲之導揚者，其例亦不一而足。楊皙子之於洪憲罷條梁任公收執一黨合組進步近大長財政第一二日卸布三令以段某爲長蘆運使以倪某爲鳳陽關監督以張某京師稅務監督皆軍人爲營私而來不異明搗於衆者復辟諸公借用雷張又於許謝州王丕煥逐其長官著皆投遜擒等官此顯事餘不勝設此一種也。又累次變故，小人隨之反覆；濫惡無恥，宜所共棄。而相與優容，一旦投合，更不惜從而推獎。如聯合洪憲軍人以例段者此一種也。枚舉一二，餘略可推。要之。惡。勢。力。但。圖。厥。私，無所。宗。旨。其性。原。不。能。自。爲。揚。舉，而恰。宜。於。供。利。用。而時。之。欲。行。其。志。者，不知。其。危，競爲。假。借。前後。相。逐。每一。度。之。政。變，徒贏。得。惡。勢。力。一。度。之。增。高。所增。者。猶。復。有。限，而其。因。此。自。相。援。引，醞釀。滋。蔓，與夫。國。染。及。於。社。會。者，乃不。可。算。其滋蔓之廣惡染之烈今不及數不僅在政治社會官吏社會并及各種社會讀者試一推察當爲失驚則惡。象。安。得。不。騰。於。

社會也。假借之禍有如此，吾用是嘗歎天下事敗壞於好人之手。蓋其人雖非有為善之資，而因對於國家人群抱有積極的善意，其終以遺禍人羣者，豈其願也。又可知惡勢力之來也如此，其去也亦易。誠使好人自悔鑄錯，則其發揚之機則絕，而日就陵夷，固不難矣。所謂人之惡點發揚者，此如四圍局勢若有相當之制裁，而無縱洽便之導誘，即在惡人惡勢力將不為惡。則今日之為惡者，有即其惡點因四圍局勢之利而得發揚者矣。此一種也。又人殊非惡，外勢鼓盪，內情激迫，流而為惡，不能自止。（梁任公湯濟武之主張臨時參議院與用兵，即其類。）此一種也。又雖在好人亦以無制裁，安於惡風，不能嚴以自守。此一種也。夫至於好人而為惡，則其社會之惡誠不可言矣。然此特局勢為之耳。蓋世之真有為善之資者，與真有為惡之資者，皆未易見。其習惡者姑命之曰惡人；其性不失於善者姑命之曰好人。此已良不多矣。其盈社會者則皆命之惡人又過，命之好人又非，而不痛不癢之人也。時惡亦惡，時善亦善，舉手投足，若不自知。世之見亂法越軌者之

紛紛也，則以爲悉惡矣。不知此順勢從風而已。何有爲惡之實？必執其法循秩序久治，而有敢於發破法之端，悉其大欲者乃庶幾耳。若今之人其衆者亦不過夙習於惡，敢於趁火打刧。餘則時惡亦惡者已。吾未見其能爲惡也。吾嘗謂取其利於爲惡之四圍局勢而改造之，使不容爲惡，斯亦不爲惡矣。然則所謂四圍局勢者若何？此深細複雜不可以一言盡。抑亦各有不同。其大要者社會上惡勢力之發揚滋蔓，目今之無法律狀態，（南北兩方各自成無法律狀態）秩序累經破壞，人心浮動，苟偸，綱維盪墮，感情激越，生計困難等等，皆直接或間接關係政治問題；而總須從恢復秩序入手。秩序定，爲惡者自稍斂抑；而社會之制裁，法律上之制裁亦漸就伸展。更求政治入軌，則一一皆可徐徐就理。惡勢力既無由更滋，而已布者亦就繩尺而消融。善惡之機一開一闔，社會便可改觀。況此所謂善惡者亦無甚高論。所謂惡者謂其破壞人羣應循之條件，而妨害及其羣；善者即是循理盡分，以安其生。故社會上之惡現象即其一社會中之自相

妨害，如人身之自起病痛。而社會之善者亦人身循生理之常之類而已。吾曹欲使社會同惡而就善，其勢固至順也。而其入手處所恢復秩序，轉移政象者，不舉在國民息兵會耶？豈獨抑惡在此，而社會中向所潛伏善的勢力自此而宜達之矣。好人不自結合，善的勢力何自而生？善的勢力不生，誰來轉移大局？吾曹誠無所逃責也。吾見今之好人多在彷徨，莫能發揮其好，吾願共結合而相與發揮其好；是則吾曹國民息兵會，豈唯好人是好，即惡人亦好，彼特欲為善而未得。吾以為天下之人其意無不善，今之為惡者非其本意，誠得吾曹者出而共天下人相與為善，則天下之人無不善。此我所信，而願吾曹共勉之者也。其造端亦在今之國民息兵會。

關於社會方面之經濟方面者，今日社會經濟之紊亂與屈竭，與貧民生計之艱苦，類皆人人目睹。又其轉移樞機，如非戰論中已說。入手處仍在恢復秩序，轉移政象，而其辦法則國民息兵會也。

於政治暨社會兩大方面已說。吾人更試覺取全局從旁觀察之。如吾前所言，今日舉國痛疾此局面，而構成此局面者即是舉國之人。究竟此予人痛疾之局面，何自而生？豈個個之人彼此原相妨害，而不容共處耶？此必不然矣。又豈某個人，某部分人，性爲妨害而必屏諸國外耶？此必不然矣。然則何由致此疾病？吾以爲生於錯繆。彼此相錯相繆則相妨相害矣，有似一盤機器，輪軸械件。配置相依，運行各盡其用。倘生一線錯繆，則輪齒絞軋，互相毀傷，愈演愈錯；循致大小械件，俱迸出系貫；枝節橫生，彼此牴觸；用力愈勤，毀害愈大。是即疾痛由來矣。撥其初，又果相妨乎？既不相妨，仍可相安。但須徐徐整理，解其絞軋，劑調系貫，使之合縫入軌；則運行如意，國家日進，固不難也。吾說若果有合，則由是可得種種見解。（凡人事皆可以此觀察其相妨害皆由分齊關係之生錯繆。盡人無由軌，不獨政有政軌也。人非機械而借以爲譬喩易明）

自元二年以來，各方人物其用力之方向已向軌外錯出。六七年中不知多

少精神心思才力俱向此錯中用去。不獨彼此抵銷，無所成就；且相剷相毀，爲禍烈矣。使其力量俱用於合軌之一方向，則運行之速，成就之大，國家又是何等局面？眞可痛惜。今日切須將此種力量收回。此當知者一也。既錯之後，紋纏一團，其力量已全亂；切不可使更動，而急須靜止。故今日各方切勿使動，而當鎭之使靜。此當知者又一也。既錯於軌者，其所錯之點若在，不動作則已，動則其力量始終向錯方用去。故徒倡和議者固亦求靜解紛，但各方錯出政軌之點所謂武裝的勢力者仍在，則其心力才思始終在圖此事。今日必須根本上反對武裝的勢力，而後可。此當知者又一也。其驛去錯點之法則當從修軍駐透及改督軍制度入手愈演愈錯，幾多輪軸，大小械件，無不迸出軌外。凡一輪之內外左右悉在紋纏，彼此抵住，動轉不得；深陷糾紛，全無力量。解決所由，必在他力。吾人若希望各方當局對此問題自爲解決，乃至不可能之事。蓋自一系貫中，初時相錯，猶是一彼一此，彼此猶有力量。須城盤時追愈演愈錯，則綺互牽引，各自錯繆，枝節橫生，已非

二系矣。系貫悉翻，支配不動。欲前則前抵後掣；欲後則東推西阻。當局至此，舉足不得，尚何自爲解決之可言乎？非有他力不能解決也。誰是他力？則秦末參加。此糾紛之商民是已。（雖鄰干涉亦是他力非所忍言矣）此當知者又一也。外力所加，宜顧全局；不可因依一方，自墮糾紛。凡在此糾紛問題中者，無論何派，欲使之解決此問題皆屬不可能之事。蓋其一動作，即又是一糾紛，又是一問題也。故他力之進行，宜保其他力之資格，常處旋渦之外；切不可利用局中之某一力量。此當知者又一也。我來解紛釋而納之於軌，對於全局亦非敵對形勢，不過大局待人轉移，我則轉移之耳。此當知者又一也。

總上種種，即是國民息兵會之用意與理由之所本，可不待剖說。其辦法之務求簡單斬截，則又屬結合之大，而進行之明快有力也。

自政治方面言，有待於吾曹之出而組織國民息兵會；自社會方面言，有待於吾曹之出而組織國民息兵會；攬全局而言，有待於吾曹之出而組織國民

息兵會。吾曹不出，悉就死關。吾曹若出，都是活路。而吾曹果出，大局立轉，乃至易解決之事，乃必成功之事。今日之宇內更無有具大力量如吾曹者，握全國之樞機者不在秉鈞之當局，而在吾曹。嗟呼！吾曹其興起！吾曹不出，如蒼生何？

開我說者多蹙額以爲難辦；而轉以請敎，則又沈想無出，希望於不可知之數。或云「索性大亂，亂久必治。」或云「有大人物出而統一全國方可太平。」凡此之說，試問從何處入手辦去？寧得稱爲辦法耶？即今之倡和議者亦是無辦法。蓋和與不和，操之自人，一也；彼此條件全難接近，二也；調和者已非居間而陷於敵位，三也。任你苦心瘁力，總不得成。唯有國民息兵會是一辦法，可以著手作去，節節前進，而非希望他人也。彼輩拿幾千萬去打仗，不肯爲市面作一毫之救濟，對於吾民尚有顧惜之心乎？吾民不圖自救，一味遲延順受，何

時是了期耶?嗟乎!吾曹不出如蒼生何?

漱溟補識

答陳仲甫先生書 錄《新青年》雜誌民國七年

仲甫先生：

方纔收到新青年六卷一號，看見你同陶孟和先生論我父親自殺的事各一篇，我很感謝。爲什麼呢？因爲凡是一件惹人注目的事，社會上對於他一定有許多思想感慨；當這用思與感的時候，必不可無一種明確的議論，來指導他們到一條正確的路上去免得流於錯誤而不自覺。所以我很感謝你們作這種明確的議論。我今天寫這信有兩個意思一個是我讀孟和的論斷，似乎還欠明析，要有所申論；一個是凡人的精神狀况差不多都與他的思想有關係，要衆人留意。

可惜孟和先生不在此地，我不及同他商量他所說的話。他那話裏邊有點不清楚同矛盾。比方他說：「自殺是否合乎道德要視社會態度的向背爲轉移」分析起來應該是：自殺也合乎道德，當社會態度向他的時候；自殺也

不合乎道德，當社會態度背他的時候。但是他自己的結論，卻正與開口時的敘論相謬。他的結論是：自殺無所謂合乎道德與否，及不能以社會態度所向即爲自殺合乎道德之證。（請參看陶君原文）這想是開口兩句欠酌不成問題。我所說的不清楚同矛盾，還是指其最後結論而言。

他何以說「自殺無所謂合乎道德與否」呢？因爲「自殺純然是個人行爲，不能下倫理的判斷。」這話很可疑，試反問如下

一、自殺都是個人行爲麼？

二、怎樣的行爲叫個人行爲呢？

三、個人行爲就沒有倫理的判斷麼？

四、倫理的判斷怎樣下呢？

這四問在原文前後都無多解答可尋，卻另有一個斷案似乎與這裏結論矛盾的：「這種合乎方式的行爲並不是無道德之可言，實在是極不道德

的。」（合乎方式指以殉節爲道德的型）我現在因他的意向差不多同我一個意向，我且自己把疑問解說幾句，以求這意向的明析淸楚。這個意向是什麼意向呢？不過是：反對以自殺爲道德；爲名譽；反對以自殺爲有罪；尤其反對名教禮教強人自殺的辦法，而認爲不道德；不出本心而求合禮教的自殺，也是不道德。

應先解第二問：怎樣行爲叫個人行爲呢？我以爲只有這行爲的直接動機同他的直接結果都在這個人自己身上，纔能叫個人行爲。假使直接動機在旁人，或公衆，或直接結果在旁人，或公衆，不能算是個人行爲了。因此第一問：所有的自殺都是個人行爲麼？只能說有的是個人行爲，有的不是。自殺的直接結果雖都是在自己，（卽生命之斷絕）直接動機卻頗有因爲別人的。我記得某部子書上說：晏子罷相，他的一個朋友就自殺於景公之前，以明晏子之賢而報其恩義。又如那一年日本海軍軍艦全艦自沈之類，那自殺的人

心目中的問題都不在自己；我以為都不能看作個人行為。此處與孟和彼此見解已有出入。第四問，第三問，更是各自在倫理學上所秉思想不同。第四問倫理的•判斷應當怎樣下？我向來反對就結果上下判斷的；但亦非就是主張動機的。我覺得有一種東西我叫他「道德的素質」；具這道德的素質的人，便是有道德的人，具這道德素質的行為，便是合乎道德的行為。反之，缺乏這種素質，就是不道德的人或不道德的行為。但無絕對缺乏者耳。在各時代，各地方，各社會，各人，他所謂道德都不會同；而成就那所謂道德的，却全都是此物。並非別物，就是清•楚•明•白•的•智•慧，積•極•健•強•的•意•志，豐•富•真•摯•的•情•感。我就從這素質的分量上下判斷。因此我答第三問，個人行為不能下倫理的判斷麼？不然，個人行為也要有倫理的判斷。孟和先生似乎謂個人範圍內就沒有倫理的問題，所以他說「自殺純然是個人的行為，不能下倫理的判斷，褒貶這個行為的。」我不如此；如此說法，恐怕於下邊兩問都不好回答；

即如仲甫先生的文中五個感想，那第一第二第三第四對於我父親自殺的行爲都不算批判麼？那些批判都是不能下的麼？還是那些批判應當不屬倫理的觀察，別在倫理以外的一個範圍麼？

又如孟和先生自己說的「遵循方式的自殺不是無道德之可言，是極不道德的」難道遵循方式的自殺不是個人行爲麼？極不道德的判斷，是不屬倫理判斷的麼？

故此我覺得他的說話欠分明。用他的說法去解釋前邊所說的那個意向不如用我的說法。試爲解說道：

一、自殺不可爲道德，因爲他的道德的素質沒有一定。

二、自殺不可說有罪，也不能不許他因爲這是他個人的自由；也不可爲不道德，因爲他的道德的素質沒有一定。一二合說，就是自殺無所謂合乎道德與否。

三、名教強人自殺是不道德因為考量這種行為的道德素質所謂感情所謂意志所謂智慧都頗缺乏；並且是罪惡，因為他害及別人。

四、不出本心而求合禮教的自殺是不道德，因為考量這行為缺乏感情，（如果情感豐富真摯就非不出本心了）缺乏健強的意志，（如果健強就不曲從於禮教了）缺乏明白的智慧。（如果智慧明白就不貪慕禮教的名譽而看穿禮教了）一切的不道德不過是道德素質的缺乏，他既如此，也就是不道德了。但是卻無罪，因為他沒加害別人。（附注：有大罪惡的人不一定是大不道德的人，大不道德的人不一定是有大罪惡的人。又道德素質的考量人人都會的，求精卻甚難。）

我再說我第二個意思：一個人的精神狀況與他的思想有關係是可留意的一椿事。我前邊說的「道德的素質」其實就是一個人的全副精神。人的行為準乎他的精神；思想是構成行為的一部分，也是行為的一種，自然也

有關係了。譬如我們就着一個人的思想不但可以看見他的智慧如何？並且可以想見其意志之強弱等等，情感之厚薄等等。轉過來說，如何之精神大約就要有如何之思想了。故此精神又即是思想的素質，不過那因果之間更難測量而已。大家要注意思想與知識要分別看。知識是他思想的材料，甚至於還不是他思想的材料。我們常看見一個人的知識與他的思想竟是兩體的。還有那知識閱歷很是多量的，但竟找不着他的思想很可貴的，知識是是很不算事的。現在的小學生那一個不是知古人之所未知，算個什麼呢？一個人到了這種機會都可以有這個知識的。所以我評量一個人的思想的價值，也是考量他思想的素質。就是因為他組成他思想的知識有錯誤，推證他的不慧，而減其思想的價值；也是因為不慧，頭腦不清楚，而減其價值，不是因為知識錯誤而減其價值。有時知識雖錯誤而不算是不智慧的，還不能減他思想的價值。（至於學問家比較學理的長短那又當別論）所以遇見思

想素質缺乏的，——就是精神缺乏的——他那思想總無可觀，甚至沒有思想。遇見精神狀況有遷變，他那思想也遷變。精神活潑充裕，思想也跟着新鮮豐美；精神衰老呆滯，思想也跟着局蔽簡單；其餘可以類推。

我爲什麼說這一篇話呢？我是有見於我父親的事而說的。我父親一生總是說別人聰明敏捷，歎自己拙笨才短。大約他天才智慧只算平常的，不算高過人。但是就着精神全體說，他實在有過人的精神。他那豐富真摯的情感，高強勇往的意志，尋常人再不能及。他有一副過人的精神，自然不能像尋常人沒有思想，或那無可觀的思想。諸君在今日被一般人指而目之爲新思想家，那裏知道二十年前我父親也是受人指而目之爲新思想家的呀！那時候人都毀罵郭筠仙（嵩燾）信洋人，講洋務；我父親同他不相識，獨排衆論極以他爲然。又常親近那最老的外交家許靜山先生（珏）去訪問世界大勢；討論什麼親俄親英的問題。自己在日記上說：「倘我本身不能出洋留學，一定

節省出錢來叫我兒子出洋，萬事可省，此事不可不辦。」大家總該曉得，向來小孩子開蒙念書，照規矩是「百家姓」「千字文」「四書五經。」我父親覺不如此，他叫那先生拿「地球韻言」來教我。我八歲時候有一位陳先生在北京開了一個「中西小學堂，」便叫我去那裏學起abcd來，到現在二十年了，那人人都會背誦的「論語」「孟子」我不但不會背，還是沒有念呢！請看二十年後的今日，還在那裏壓派着小學生讀經，稍爲革廢之論大家不容；沒有過人的精神，能行之於二十年前麼？我父親有兄弟交彭翼仲先生，是北京城報界開天闢地的人；創辦「啓蒙畫報」「京話日報」「中華報」等等，（啓蒙畫報上邊拿些淺近科學知識講給人聽，排斥迷信，恐怕是北京人與賽先生（Science）相遇的第一次呢！）北京人都叫他「洋報，」沒人過問，賠累不堪，幾次絕望。我父親典當了錢，接濟他前後千餘金，在那借錢摺子上，自己批道：「我們爲開化社會，就是把這錢賠乾淨了也甘心。」我父

親又拿魯國漆室女倚門而嘆的故事編了一齣新戲叫作「女子愛國。」其事距今有十四五年了，算是北京新戲的開創頭一回。戲裏邊便是把當時認爲新思想的，同種種改革的主張，夾七夾八去灌輸給聽戲的人。平日言談舉動，在一般親戚朋友看去，都有一種生硬新異的感覺，抱一種老大不贊成的意思。當時的事且不再敘去佔「新青年」的篇幅了。然而到了晚年，就是這五六年，除了合於從前自己主張的外，自己常很激烈的表示反對新人物新主張；（於政治爲尤然）甚至把從前所主張的如申張民權排斥迷信之類有反回去的傾向。不但我父親如此，我的父執彭先生，本是勇往不過的革新家；那一種破釜沉舟的氣概恐怕現在的革新家未必能及；到現在他的思想也是很陳舊的，甚至也有那返回去的傾向。論其來當年攝取新知識啓發新理想的機會很難。我們兩家雖都是南方籍貫，因爲一連幾代作官，不曾回南，已經成了北京人；空氣是異常腐敗的。何以竟能發揚蹈厲去作革新的先鋒？到現

在的機會。要比起那從前便利何止百倍？反而不能助成他們的新思想，却畢守成規起來，又何故呢？這便是我說的精神狀況的關係了。當四十歲時，人的精神充裕，那一副過人的精神便顯起效用來；於甚少的機會中追求出機會，攝取了知識，構成了思想，發動了志氣，所以有那一番積極的作爲；在那時代便是維新家。到六十歲時，精神安能如昔？知識的攝取力先減了，思想的構成力也退了，所有的思想都是以前的遺留，沒有那方興未艾的創造。而外界的變遷却一日千里起來，於是乎就落後爲舊人物了。因爲所差的不過是精神的活潑，不過是創造的智慧，所以雖不是現在的新思想家，却還是從前的新思想家；雖沒有今人的思想，却不像尋常人的沒思想。況且我父親雖然到了老年，因爲有一種舊式道德家的訓練，那顏色還是很好，目光極其有神，肌肉不瘠，步履其健，一樣樣都比我們年輕人還強。精神縱不如昔，還是過人的。那神志的淸明，志氣的剛强，情感的眞摯，眞所謂老當益壯的了。對於外界政治上

社會上種種不好的現象，他如何肯糊塗過去？便本着那所有的思想，終日早起晏息的去作事，並且成了這自殺的舉動。其間知識上的錯誤自是有的，然而不算事。假使拿他早年本有的精神，遇着現在新學家同等的機會，那思想舉動正未知如何呢？因此我又聯想到何以這麼大的中國却只有一個「新青年」雜誌？可以驗國人的精神狀況了。諸君所反覆說之不已的，不過是很簡單的一點思想，何以一般人就大驚小怪起來？又有一般人就覺得趣味無窮起來？想來這般人的思想構成力太缺乏了。然則這國民的「精神的培養」恐怕是第一大事了。我說精神狀況與思想有關係，是要留意的一樁事，就是這個。

梁漱溟

附胡適之先生答詞

漱溟先生這封信討論他父親巨川先生自殺的事，使人讀了都很感動。他前面說的一段，因陶先生已去歐洲，我們且不討論。後面一段論「精神狀

現「思想有關係」一個問題，使我們知道巨川先生精神生活的變遷，使我們對於他老先生不能不發生一種誠懇的敬愛心。這段文章乃是近來傳記中有數的文字，若是將來的孝子賢孫替父母祖宗作傳時，都能有這種誠懇的態度，寫實的文體，解釋的見地；中國文學也許發生一些很有文學價值的傳記。

我讀這一段時，覺得內中有一節，很可給我們少年人和壯年人做一種永久的教訓；所以我把他提出來抄在下面。

「當四十歲時，人的精神充裕，那一副過人的精神便顯起效用來，於甚少的機會中追求出機會，猶取了知識，構成了思想，發動了志氣，所以有那一番積極的行為，在那時代便是革新家了。到六十歲時，精神安能如昔？知識的攝取力先減了，思想的構成力也退了，所有的思想都是以前的遺留，沒有那方興未艾的創造；而外界的變遷卻一日千里起來，於是乎就落後成為舊人物

了。」

我們少年人讀了這一段，應試問自己道：「我們到了六十歲時還能保存那創造的精神做那時代的新人物嗎？」這個問題還不是根本問題，我們應該進一步問自己道「我們應該用什麼法子方才可使我們的精神到老還是進取創造的呢？我們應該怎麼預備做一個白頭的新人物呢？」

從這個問題上着想，我覺得激濤先生對於他父親平生事實的解釋還不免有一點「倒果爲因」的地方。他說：「到了六十歲時精神安能如昔？知識的攝取力先減了，思想的構成力也退了，」這似乎是說因爲精神先衰了所以不能攝取新知識不能構成新思想。但他下文又說巨川先生老年的精神還是過人，「眞所謂老當益壯」這可見巨川先生致死的原因不在精神先衰，乃在知識思想不能調劑補助他的精神。二十年前的知識思想決不能培養他那二十年後「老當益壯」的精神，所以有一種內部的衝突，所以竟致

自殺。

我們從這個上面可得一個教訓，我們應該早點預備下一些「精神不老丹」方才可望做一個白頭的新人物。這個「精神不老丹」是什麼呢？我說是永遠可求得新知識新思想的門徑。這種門徑不外兩件：（一）養成一種歡迎新思想的習慣，使新知識新思潮可以源源進來；（二）極力提倡思想自由和言論自由，養成一種自由的空氣，布下新思潮的種子，預備我們到了七八十歲時也還有許多簇新的知識思想可以收獲來，做我們的精神培養品。

今日的新青年，請看看二十年前的革命家！

胡適

歐其他的童謠

一個人的生活　（少年中國學會會務報告）第三期民國八年

生活是最普汎最尋常的事，草木也生活，鳥獸也生活，小孩子瘋顛白癡諸般神經病者也生活。他們的生活都很容易——並不是說他們很容易生存，是說他們生活的時候很沒什麼疑難。因爲什麼沒有疑難？因爲他們的生活是用不着拿意思去處理的，若是一個人的生活就難得很。

他是一個人，你是一個人，我是一個人，我們都是一個人，不是不是人，不是一個以上兩個三個的人，也不是一個以下大半個小半個的人。倘然是一個人，這很難很難處理的事就加在了我們的頭上，擺在了我們的面前：我怎麼樣去生活？

我怎麼樣去生活？倘然我沒有打好主意，我一步都走不了，我應當到大學來作教習不應當？很是疑問。豈但如此，我今天的飯應當喫不應當喫？很是疑問。我的眼應當睜開看天看地不應當？很是疑問。並不是不成問題。

好？

我看見一位伍觀淇先生，他說總沒有打好了這個主意，不知道那個主意一旦得到了這個主意，即或是要他拿刀殺人，他就去拿刀見人便殺，決不遲疑。現在最苦的事只爲沒打好這主意。伍先生的精神我們實在佩服。我願意大家，我尤願意我們少年，都像伍先生這個樣子：第一是打主意，第二是打了主意就去行。我大聲告我少年道：切莫。走。閉。眼。路！

但是伍先生要我們給他一個主意，我們沒有主意給他；我們要大家開眼覓路時，我也沒一條路給大家。質言之：「我怎麼樣去生活」的問題沒有唯一不二的答案；我們只能告訴人去覓他的路，覓了路如何走而已。大約這要覓路，如何覓路，如何走路，是大家可以共得的；其路則不須共也。

大約這「我怎麼樣去生活」的問題是少年中國學會的人都打量過一番了。因爲我們已經標明奮鬥的字樣，就這組織「少年中國學會」的事已經是奮鬥的實現，大家對於大家本身的生活都不是提起問題加以處理了

的麼？奮鬥不是處理的積極進行麼？所以不必再要大家去提起問題。「提起問題」這件事不過是要我們對於社會上大多數人所希望的罷了。我常聽見人說要建設民本政治，要改良社會，要提倡新思想，我覺得很難辦。因為什麼？因為現在社會上大多數人都是不拿意思去處理他的生活的，都是不發問的，雖非白癡瘋顛也就幾希的，你就是把民本政治等等東西送到他面前，他是不睬的呀！必須他發問他怎麼去生活？然後總好告訴他如此如彼。故此啓牖他的意思，要他發問，在這一般人最為緊要急切。

我們現在已然在奮鬥，用不着啓牖發問，但是怎樣去實行還是很要緊。因為我們的答案並沒答完畢；或是只答我目前如此如此，完整的人生觀還沒建立，或我以為完全解答了，他日意思變動了又生疑問。所以一邊覺路一邊走路，一邊走路一邊覺路，是大家的通例，也是很沒錯的法子。如此說來，我們就要問怎樣覺我們的路怎樣走我們的路？這無別的道，就是誠實。唯一就是

誠實

你要曉得你是已經起了疑問的，你對於你的疑問不容不應付，你那唯一應付的法子再無第二只有誠實你如不然，就會有大危險，不是別人加危險於你，是你自己已經違離了事帖小則苦惱，大則致精神的變態，如癲狂心疾之類，並非故甚其辭，大家默察可也頭一層，我問我怎樣去生活？須誠實的作答。未誠實去答。我一定不信賴這個答，那疑問豈不是始終懸在眼前，皇皇然沒個着落麼？所以非誠實的答不可。如果誠實的去答了，無論這個答圓滿不圓滿，也不得而知他圓滿不圓滿，但是在我已經是唯一不二的了。並不是他一定對，是因我所有的唯有誠實，我沒能力可以越過我的誠實，所以我可以信賴的也不能再過於我這誠實的解答。即或自知未圓滿也是信賴的，因現在我沒有法子信賴別的。有一個信賴的答就過得今天的生活換言之倘然我不誠實的答我的問，我就過不得今天的生活。第二層，既答了就要行，覺

着了路就要走，走路必須誠實。誠實的去走一條路，就是積極就是奮鬥。倘然不積極不奮鬥，就不滿我對我自己的要求。因爲我問而得答的時候，我就要求，如所答的生活，這個要求不是要求別人給我如此一個生活，是我要我如此去，生活。如果我去，如果我積極的去，就滿了這要求。如果我不去，我不積極的去，就不滿這要求。不滿這要求就沒應付當初的疑問。已經答應了他，又不應付他，比未答應他時還要苦惱。（大家要曉不一定手脚齊忙是積極是奮鬥，凡是一人對自己意思爲斷然處置的都是積極都是很激烈的奮鬥）已經答應了他，又不應付他，在「一個人」不應當有這種事，所以這樣的生活即不能算「一個人的生活」又誠實的去走路纔不會走出兩岐的路來。唯誠實的走路乃走一條路，一條過直的路，唯走一條路乃爲「一個人的生活。」倘然走出岐路來一隻脚往東一隻脚往西，或者南轅北轍，豈不是一個以上或一個以下的人了麼？那不得爲「一個人的生活」也甚明。既看見了路

又走差路，其當如何悔恨？不積極的走路，不過消極的未滿自己的要求，走了差路是積極的違反自己要求，其將如何的苦痛？

自從起意思的那一天——就是發問的那一天——一個人的生活便已開始，雖有誠實的往前不容休息休息，不容往左往右往後，永無歇止，只有死而後已。不是我不容你，你倘然當初不是一個人，是一個小孩子，白癡，非很容易辦，你已然是一個人，你再要他恢復到小孩子，白癡，已是不可能了，你已然起了意思，你要再恢復從起意思時候已是不可能了。這生活開始以後只有誠實的答問，誠實的走路，一分不誠實立刻就是一分的疚憾，無論你跑到什麼地方，他總追到你，你沒有法子解脫他，除非誠實不爲別的，但緣你已是有意思的人了，不是白癡了。

我同你，同他，同我們所有少年中國學會的人，不是已經拿意思去處理自己的生活了麼？從此以後，無有休止的時候，也無有休止的地方了，只有誠實

的。往。前；我往。我。看。見。的。那。個。前，你往。你。看。見。的。那。個。前，他往。他。看。見。的。那。個。前，俗話。叫。作。「各。自。本。前。程。」除。非。這。「一。個。人。的。生。活。」完。了。的。時。候，方纔。拱。手。一。聲。「告。別。了！」

答陳嘉藹論因明書（補叙大意）民國八年

民國八年北京大學學生陳君嘉藹發表「因明淺說」一文於「新潮」雜志第三期，特以一册奉贈求教。愚於因明亦祇粗解辭義，非能諳習其事，而觀陳君所爲則於辭義猶多錯解未達。因答書稍致辨白，其辭故有漏略。陳君不能虛懷勤求，譁然騰辯，不軌於理。又裂愚書爲數段，間雜駁語，原文不復聯貫，旨趣爲晦。（見新潮第五期）愚更答書辨之。時陳已返粵，既以書寄粵，又錄副付新潮社。然竟不見其發布，比索原稿亦不見還。於是前書既殘毀不完，後書又竟湮沒。茲追憶兩書大意，補叙如左，以見是非之必不得而亂也。

統觀因明淺說所說大致亦不甚差，而不妥當和誤解處亦復不少。所謂不妥當和誤解的：一類是說話不妥，如說因明爲明白萬事萬物的正當原因的法子；說因明爲製造勝義，恍如議院的通過議案，變成法律，等處是也。一類是於

因明大旨無關的小疵小錯，如說大乘分現量為「相分」「見分」「自證分」「證自證分」的種種；說尼夜耶經為因明最初古典等處是也。這兩樣都不重要，且不去辨正。一類簡直把因明意思解錯的，那便是我第一次第二次兩書所要辨正之處是也。茲將兩書所辨者，分條敘列如左：

第一條關於聖教量之辨正　因明淺說說到陳那廢除聖教量，總認作從廢除宗教迷信而廢除的；說陳那是宗教改革家。我對此處的辨正分兩層說：一層先申明聖教量之廢除雖是在陳那手中廢的，然佛教因明對於聖教量卻早已不廢之廢。如龍樹的方便心論迴諍論無著的瑜伽師地論阿毘達磨集論之類，已為陳那開其先。龍樹於方便心論中不叫聖教量叫作「隨經書」而他說：「經書意亦難解，云何取信？」又說：「此中（四量之中）只有現見為上」（現量為上）。他又於迴諍論中把這些量一齊推翻，概不算數，以表示佛教打破一切的精神。無著於瑜伽

論中雖舉三量，而他自己於集論中講明什麼叫聖教量的聖教呢？就是不違現比二量之教。此皆早時之佛教因明的態度之可見者。二層辨正陳那之廢除聖教量並非廢除宗教迷信而實爲學術上的改革。蓋陳那之所變革，不在把從來三量的減作二量，而在把量的意義改換，與前大不相同。陳那之所謂量，是指認識上兩根本作用；其作用極單純，其意義極嚴格，印度的認識論至此乃始有其價值。而從前人之所謂量只是就着知識所從獲途路，義各不同，而區分多種，所以有「聖教」「譬喻」「義準」種種覺至六量八量之多。其所以如此不同的，是因陳那纔把知識剖明，而前此但泛遊於知識膚表也。從剖明知識而變更了量的觀念，這是學術上重大的改革進步，應要注意的；若其減三量爲二量，則是隨著這個而來的事而已。故爾陳那是學術改革家，並非是什麼宗教改革家；以爲聖教量之廢除爲對於宗教迷信處有所改革者，全然不是那

同尊。

第二條關於「自教相違」之辨正　淺說自教相違之過例，是陳那維持宗教的苦心，此全屬誤解。因明原爲古印度社會辯論風氣之產物，其三十三過例原爲辯論術而設的，所以其中或有於論理並不爲過錯，而於因明則爲過錯。如「相符極成」一過在論理並無不對，只爲失掉爭辯的本意，在因明上就算是過錯了。自教相違之所以爲過，也是這樣一般，由乖乎爭辯本意而說爲過的，並不含有禁人叛教的意思，亦未嘗束縛思想的自由。印度宗教最盛，所謂辯論風氣就是在這些宗教彼此間出頭的是個人而實爲代表團體。如果某教人立一自違其教中主張之宗在辯論塲上豈不是笑話？所以要算作過例之一。這也如同在其他社會上，（如政治或學術）以主張不同也常常分立黨派，如有持論自違其主張的，卽爲人所笑，固不獨宗教社會爲然也。但在。個。人。思。辨。推。理。時。

則並不適用此過例因爲這是三支的宗過，三支是悟他門（即對外辯論）的事，若自悟門則並不要具備三支，那裏還有什麼自教相違的宗過呢？因明論上講自悟比量，唯以具三相因爲說，其似比量唯以似因爲說；那些宗喻上的過例原都不算的。況且淺說既以陳那廢除聖教量爲打破宗教束縛，若自己推理時也有自教相違的限制，則豈非陳那將自己在自悟門廢除的聖教量，又重復建立了嗎？其實尚不但如此，即在辯論上亦非全然不能建立自教相違之宗。即大疏中所說有標簡法子是也。例如清辯掌珍論所立「眞性有爲空，無爲無有實」之宗本來是自教相違的，只要上加一「眞」字爲標簡，便可立得，初不爲過。倘能明白這幾層，則因明上自教相違之過例倘何有禁人叛教，束縛思想自由之點呢？淺說所云全屬誤解。

第三條關於「世間相違過」之辨正　淺說又以世間相違之過例爲阻

礙人家的知識，和世俗的見解相違背就要算過。其實此一過例仍從辯論術的觀點而來，大疏引陳那在理門論中自己的講法而說明道：「彼言意顯，以不共世間所共有知故，無有道理可成比量，令餘不信者信懷兔非月，是故為過」。蓋世間人都說月中有兔，也沒有法子能使他們知道月中無兔；你若立「懷兔非月」之宗，便無理可講令那些不信你的人，信月中果然無兔；所以這樣的宗是在辯論場上立不得的，這是立此過例之本意。那裏是教人不許和世俗見解相違背呢？而且用標簡法子依舊可以立得如此類的宗，大疏上引例說明有很長一大篇話在後面，難道不曾看見嗎？

第四條關於「先業稟宗」之辨正　淺說於先業稟宗一條下說云：「因明由宗教家創造，總帶些宗教性，如儒家徒說「三綱五常是人生之大端」耶教徒說「耶和華是衆生之父」這沒有討論的價值，陳那是個

宗教改革家，那肯去容忍他，故此把這先業稟宗跟住這聖教量一齊廢掉。」這話一無根據，而且誤會的可笑。先業稟宗和徧所許宗都是以立敵。兩。方。皆。所。承。認，用。不。着。提。出。辯。論，所。以。不。可。立。以。爲。宗，原無分別的；其分別只在一則爲普遍承認的事，一則爲同一教人承認的事而已。例如佛教徒共稟「諸法空」之義，則此佛徒與彼佛徒便不要再立「諸法空」之宗，然敵方若是外道不持諸法空之義者，則自當建立，並非自己教中所稟之義對無論何人皆不應建立也。大疏在不顧論宗下說云：「隨立者情所樂便立，如佛弟子立佛法義，或若善外宗，樂之便立，不須定顧。」若如淺說所解釋先業稟宗不可立之原由，則是佛弟子竟不得立佛法義也；豈不可笑！大疏解此兩宗不可立之原由云：「初徧許宗若許立者，便立已成；先來共許，何須建立？次稟業者，若二外道共稟僧佉，對諍本宗，亦空無果，立已成故。」我在第一次書中引此「立已成」之說告

陳君使其知先業稟宗所以不可立之故如此。而陳君不了解「立已成」是「重復建立已經成立之宗」而誤扯到他的勝義如法律案通過議會之說，而說出「勝義斷不能廢掉，何以故？經過辯論立已成故。……故此知道陳那廢除先業稟宗的本意因爲他不是勝義，因爲他是『立求成』」的種種可笑的話。直彷彿不會看見大疏上「立已成故」「何須建立」的明文。又淺說硬派陳那爲廢除先業稟宗的人，亦杜撰無此事。

第五條關於「喻依」的辨正　案此條爲當時第一次書中附帶對傅君斯年而致辨者。傅君在其「中國學術思想界之基本謬誤」一文中有云：「因明主旨在護法，不在求知，所謂世間相違自教相違者，邏輯不以爲非，而因明懸爲厲禁；舊義不許自破，世間不許相違，執此以求新知距有得者？」又在答時事新報記者文中有云：「平日最恨因明上的喻依

」皆屬誤會。世間相違自教相違兩條已如上辨，不贅。傅君之所云平日最恨喻依者，蓋誤以爲喻依如平常人講話時喜歡打個譬喻之謂。其實因明上的喻體就是論理學上大前提，是從經驗上歸納下來共皆知曉的一條道理。例如經驗上瓶是所做，瓶是無常；盆是所做，盆是無常；乃至衣履房屋種種事物都是所做，都是無常；因此。知。曉。「凡。所。做。者。皆。是。無。常。」一。條。道。理，是。爲。喻。體，而此種。種。事。物。中。之。瓶。或。盆。則。其。喻。依。也。故喻。依。可。以。說。就。是。歸。納。中。個。個。事。物。的。一。一。個，有什。麼。可。恨。的。呢？唯傅君之誤會在前人亦有之，如百論疏即有此誤會。此「喻」字梵云「達利瑟致案多，」本應譯做「見邊」前百論疏十六諦即將其譯做「譬喻」；「譬喻」譯做譬喻亦無大誤，而又解釋成未見水牛藉喻家牛以想見水牛之譬喻，則大不對了。這是應當細心注意的。

以上五條所辨，我前後兩書的意思大要不外此了。陳君即由上方種種誤

曾而歸結謂「因明內中也有很齷齪的東西」（案即指宗教迷信束縛思想自由）今我歸結謂「因明內中並無齷齪之可言。」

頭又見因明淺說的夾行小註文中指自教相違，能別不極成，所別不極成，俱不極成，等過例爲宗教的護身符；假乎倘爲我第一次第二次兩書所未及辨正。自教相違前已辨明，可以不贅。今辨其對於能別不極成所別不極成俱不極成之誤會。因明論上說這三者所以爲過是：「不容成故。」大疏釋之云：「不容成故者，容謂可有，宗依無過，宗可有成；依即不成，更須成立。」蓋宗的整句名宗體，句中之前陳後陳俱名宗依。整句的宗是要依於這兩個宗依而立的。前陳宗依又名有法，又名所別；後陳宗依又名法，又名能別。例如「聲是無常」一句宗中，「聲」即有法，或所別，「無常」即能別也。這前後兩個宗依，必須立敵兩方之所共許的，因明論上所謂「極成有法，極成能別」是也。極成即共許之義。例如「聲是無常」之宗，必須彼此兩方都承認有所謂

聲有所謂無常；其所爭的只在立方指出這二者的關係爲「聲是無常」而論；方則未承認其爲如是關係而已。假如敵方根本上先不承認有所謂聲，或不承認有所謂無常，或兩個都不承認，則「聲是無常」一句話更將何從說起？所以這樣的宗就立不得。大疏所云「宗依無過，宗可有成；」即是說必先兩個宗依沒有爲人所不承認的毛病，而後這依於兩個宗依而立，以表示他兩個之關係的宗，纔容或有可成立的希望。下面接云「依既不成，更須成立；」即是說在這種敵方先且不承認宗依的時節，那就須要把宗依成立起來，再去建立將纔那句宗。例如對科學家立「鬼能發聲」之宗，「鬼」即所謂「所別，」在科學家本不承認鬼之一物，即所謂「所別不極成。」蓋科學家原不承認有鬼之一物，你還怎能和他討論什麼鬼能發聲不能發聲呢？這時須待立一比量，把有鬼一層證明成立了，然後再同他講鬼能發聲的話。他一時不承認有鬼，這「鬼能發聲」之宗便一時不能提出；提出者名犯所別不

極成過。又譬如從前科學上假定有所謂「以太」者，而自安斯坦的發明以來，就把以太取消了；當初可以對科學家立「以太如何云云」之宗，此時便不好再立。又如馬克思派的歷史觀認為有所謂「階級鬭爭，」而以外的人或不承認有這回事，則馬克思派人亦不得遽對人立「階級鬭爭如何云云」之宗也。其能別不極成俱不極成二過同此一理；不過後陳宗依為敵方不承認時，就名能別不極成過；前後兩個宗依都不承認時，就名俱不極成過。總此三過其所以然意思不過如此，並不含有什麼宗教意味在內。陳君不曾看得明白，而祇見因明論上引例總是些這宗教對那宗教不承認，那宗教又對這一宗教不承認，就誤以為是從宗教上來的東西，而指他為宗教護身符了。其實這是從論理上來的，何曾有宗教上的用意呢？

李超女士追悼會之演說詞

（錄晨報）民國八年

我現在有幾句話不得不說一說：譬如適纔幾位先生所說的話多半是指點出問題給大家看，要大家去想法子解決；（胡適之君的傳蔡孑民蔣夢麐李守常諸君的演說多如此）這種指點固是不可少的，但是我們怎樣方感覺這椿事成個問題呢？怎樣方覺得急迫非想法子解決不可呢？這是要注意的，我所以要說一說。又譬如前些日子北京大學林德揚君自殺的事出來，報上評論多拿什麼「曾國藩事業成功不成功」「什麼有補無補」「有益無益」那些計算的話去批評，我實在不耐聽，我所以要說一說。又譬如適纔陳獨秀先生演說反覆講說人類的佔有性爲一切作惡的根源，男子壓束女子，資本家壓束勞動家，日本壓迫中國人，都是如此；這話是不錯的，但我們省究自家的佔有性固是必要，我們於這負面的消極的之外，可有個正面的積極的路子麼？這是我要說的。又譬如今天李女士追悼會論理應當女子多來些

現在却男賓多於女賓，女賓也是本校同學居多，這是什麼道理？又如蔣夢麟先生說的許多女子穿戴華麗闊綽，坐着汽車在街上逛，而於什麼「婦女解放」問題却沒理會；現在婦女解放還是別人先倡說，女子却沒什麼動作，這是爲什麼？大家都應着眼，都應發問，我便是說說這個而來。

大家。要。曉。得。人。的。動。作，不。是。知。識。要。他。動。作。的，是。欲。望。與。情。感。要。他。往。前。動。作。的。單。指。出。問。題。是。不。行。的，必。要。他。感。覺。着。是。個。問。題。纔。行。指。點。出。問。題。是。偏知識一面的，而感覺他眞是我的問題却是情感的事。舉個例，譬如我們告訴一個婦人道：「你兒子的病將成不治」這便是點醒問題，那婦人如果具一般婦人愛兒子的情感，自然忙着去想法子求醫；如果是多情的慈母一定還要急的哭出來；但如果是特別不疼愛兒子的寡情婦人，或者竟不理會我們的話呢！所以情感這樣東西是最重要的，大家不要忽略過去。並且我的意思我們要求如何如何，不是因所要求的東西而要求，是感覺着問題不得不要

求：這句話怎麼講？就是說：我們的要求不是出於知識的計算，須着欲望往前是發於知識的提醒我們情感，要我們如此作的要求自由不是計算自由有多大好處便宜而要求的，是感覺着不自由的不可安而要求的（我從前看見婦女雜誌上討論結婚自由與不自由的利弊好生不耐看）我願意大家的奮鬥不出於前種，而發於後一種。奮鬪而死的或者多是後一種，論者却爽七夾八替他計算，我不耐聽！並且自殺的人都是情感激越，凡情感激越或欲望盛張的時，知識的計算是沒用的。你說的話同他全不相干。況我們遇情感動人的事，應當勸點情感。情感便是佔有性的對頭，能使情感豐富，那佔有性使無猖獗之患了。陳先生容克人類佔有性是消極的法子，還涵養與發揮情感是積極的道路。北京的婦女不來弔一弔李女士，却華裝麗服坐汽車去滿街跑，許多婦女并不要求婦女解放，這都是麻木。麻木就是處於情感的反面他自己既不要求，你便怎樣指點問題，乃至把解決問題的道路都告訴他，他

只。是。不。理。會！簡直全不中用！現在重要在怎樣使婦女界感覺他們自身種種問題？有了迫切的要求，自然會尋覓路子去解決。所以這時候怎樣條達發育情感，便是必要的了。那提。倡。欲。望，雖。然。也。能。使。人。往。前。動。作，但我。不。贊。成。不但。危。險，而且。是。錯。誤。人的行爲不能像作買賣一般去計算的，今天的追悼會如果用計算家的說法，那李女士已經死了，我們追悼他有什麼用處，却破費許多錢財一天光陰，豈不失算！但人的情感他覺得定要這樣作，不能計賠賺的。雖然如此，今天大家能都到這裏來聚會，看見這情景，懸了許多輓辭，聽了這般的音樂還有哀悼的歌聲，却能把大家的情感活動一活動，不致沉淪麻木。這是我們今天開會的本意，說起來却也算很大的成功。

還有附帶的一句話，便是這富於情感是東方人的精神，大家一定生疑問：難道西方人便沒情感麼？這話很長。非今日演說的範圍，不能講說，不過我要附一句在此罷了。

宗教問題講演（錄少年中國雜誌）民國九年

少年中國學會拿這個問題讓我們討論，我覺得很合意。但這卻並不是專歡人研究宗教，是替歡人研究問題。我們最好不要糊里糊塗去講學問，最好要去研究問題。拿到了問題去求解決，然後知道要怎樣搜集材料，怎樣用思慮。因這一個問題必牽涉出別的問題，如此問題愈問愈多，材料愈搜愈富，思慮愈用愈精，自然建築成功一副自己的整盤有統系的深複的思想。若徒然泛濫羣籍，那全無結果。常見有好多號稱學問之士，待遇見問題總是只有極淺薄的感想，全不配去下解決。因為他們心裏漠無問題，所以前人的學說各家的主張雖亦聽了好多，全不濟事。那其間兩相乖反的，他也不曉得他們何以生出乖反；甚或不曉得他們是乖反的，麻麻糊糊過去。自己初沒有一點真切的主見，所以他不求領悟對面人的意思；他不想知道別人為什麼與他不同。必定自己心裏有問題，才會留意別人的意見，而亟求個真理歸宿。所以我

覺得今日好學深思的人實在不多得。留意他人意見，急欲知道知道便是好學。在這些不同的意見中，一定要求個解決便是深思。現在的人都是不好學不深思，你問他除了淺薄感想之外還有什麼！像這樣提出問題去研究最好。得到一點是一點，都是當眞自己的東西。一直走下去，自然會達到大處，不浮泛淺薄了。

還有一層，我以為研究某項問題應當請某項專門學者來討論，像這個問題去找屠孝實先生很好，若那不相干的人本來不負責任，自然說不負責任的話了。至於我本不是專研這宗教問題的，不過我喜歡研究印度學問，而印度所有的東西統不過是宗教，除了宗教便沒有東西，所以我對這問題倒也脫不了干係。譬如大家要講宗教是什麼？那在世界宗教佔最重要位置的印度各宗教（這是誰也不能否認的）當然是構成正確宗教概念的最重要資料。這種資料的供給，便是我的責任。又如大家要問宗教是不是已屬過去

的東西，那簡直印度文化的命運都繫在這個問題上。因爲他是以宗敎的命運爲命運的，宗敎倘在未來人類生活上還需要他，則印度文明正是參考的好資料；倘宗敎是用不着，則印度文明也就提不起了。這關係印度文明命運的問題，研究印度文明的人當然負一點解答的責任，所以我出來說句話。

不過我想我說了出來也沒有什麼結果的。我雖有明白確定的結論，但世人不會相信這結論是當眞靠得住的。在我自己認爲得到不復置疑的解決，但拿了出來，恐大家未必認爲得到解決。所以我這話原來不想說的。當少年中國學會發表不許信宗敎的人入會時節，我遇到李守常張申甫兩位，問起這種主張是出於什麼意思。他們因自巴黎發動也攪不清楚，還問我有什麼意見。我說沒什麼意見，當眞是沒什麼意見。這個問題的解決離我們還遠的很，現在我們不論用什麼樣的態度對他都可以使得。即或對他下一個不對的解決也無甚緊要——差不多就是說不對也好。並且在這問題還遠的時

候，說話也很難說。我很感覺有一種關係，使我不能說。大家要知道「說話」是怎麼回事？說話是要我們兩個人彼此的意思相喻。要得說話相喻，那頭一樁最要條件就是說話以前必須兩人的材料相同——宇宙相同。照我們——唯識家的意思所有這世界上人並不是共一個宇宙，不過是大致相同罷了。你所見的花，並非我所見的花，不過兩下大致相同，所以我說花怎樣，你聽了也能相喻。倘是有眼疾的人，我說花怎樣香，他還相喻；我說花怎樣美，他就不相喻了。這就所謂材料不同——宇宙不同。在同的時際方才有話可講，在這不同的時際直是無話可講的。平常都不覺到此層，即因平常所說者材料多屬相同，就或間有爭論，也都因推理的不同，材料上的問題比較得少，卽有，亦只要一經點明，便可相喻。現在去說宗教，這完全出於特殊的宇宙，——却不出於特殊的推理——爲平常大家所感覺不到的材料。即便極力去點明，也不相喻。（此所謂平常大家所感覺不到的材料是什麼看後文便知）所以這

話直有不能說之勢。倘然諸位不問這個問題的時候，很可以就置之不論不議之列。現在少年中國學會拿他當眞成了問題，不得已只好去說一說。但是所說的我知道還是不能得大家相喻，若承認我所下的解決，那更非所敢望了。

現在說到本題了，頭一句自然要問宗教究是何物？知道了這層，然後對於宗教的眞妄，利弊，此後存在不存在的話方好去說，否則無從說起。差不多將「宗教是什麽？」弄明白了，各種問題便算已經解決了。絕不應明確的「宗教」觀念未得到，便胡亂評斷什麽宗教的存廢！

我們看好多的宗教，形形色色，千奇百怪，什麽樣子都有，很不一致。但我們必要尋出他們一致的地方，方能漸漸曉得宗教是怎麽一回事，而有一個明白眞確的「宗教」觀念。這所謂一致的地方，就是所有宗教的共同必要條件。其非一致的，就不算宗教的必要條件，不過是某宗教或某項宗教的現象

罷了。斷。不。肯。把。這。殊。象。認。作。「宗。教。」概。念。構。成。的。一。義。如此研求下去，我們得到一個歸結是：

所。謂。宗。教。的。都。是。以。超。絕。於。知。識。的。事。物。謀。情。志。方。面。之。安。慰。勗。勉。的。

我們就着衆人所認爲宗教的去研尋，尋到如此的結果；無論怎樣高下不齊，種種的宗教，個個皆然，沒有一個例外。除非那聚訟未決的孔教，或那立意不關創宗教的赫克爾一元教，倭鏗精神生活等等，有些不合而已。這些不合，不但不能公認證明我們結論之非，反倒看出我們結論之是。孔家是否宗教之所以聚訟未決，正以他不甚合我們所說的條件才招致人家疑問。換句話說：如果孔家亦合乎這結論就不致聚訟不決了。這以見我們所說是深得宗教的本真——本來面目。而那赫克爾倭鏗都是要變更宗教而目的，當然總不會同我們就宗教本來面目而尋出的說法相合。他之不合於我們，正爲我們之脗合於宗教也。他們的說法都是拿着自己的意思去說的，我們則純就客觀的事

實爲材料而綜合研尋的，其方法原不同。方法所以不同，因爲我們只想知道宗教的眞相，而他們則想闢創宗教也。凡意在知道宗教眞相的，我們的說法大約是無疑問的了。至於孔教何以既非宗教而似宗教，何以中國獨缺乏宗教這樣東西，與赫克爾倭鏗之徒何以立意謀宗教之闢創，俱待後面去解說。

這結論分析開來可以作爲兩條——宗教的兩條件：

一　宗教必以對於人的情志方面之安慰勗勉爲他的事務。

二　宗教必以對於人的知識作用之超外背反立他的根據。

這兩條件雖是從上頭一句話分析出來的，也是就客觀事實研尋出來如此。無論怎樣高下不齊的宗教，所共同一致的。我們試去講明這兩個條件。然後再合起來講那一句總的。

對於人的情志方面加以勗慰，可以說無論高低或如何不同的宗教所作皆此一事，更無二事。例如極幼稚低等的拜蛇拜黃鼠狼，乃至供奉火神河神

瘟神種種。其仙神的有無，且無從說他，禮拜供奉的後效能不能如他所期，也不得而知。却有。一。件。是。眞。的；就是。他。禮。拜。供。奉。了，他心。裏。便。覺。安。甯。舒。帖。了，懷着。希。望。可。以。往。下。生。活。了。這便所謂對於情志的勗慰。便是程度高了許多的大宗教，如基督教等其禮拜所禱，賊上帝，語其眞際也還是如此。乃至基督教所作用於托爾斯泰的，托爾斯泰所受用於基督教的，也還是如此。宗教除與人一勗慰之外，實不作別的事。此即大家所謂得到一個安心立命之處是也。在托爾斯泰固然當眞得到一個安心立命之處，得到一個新生命，而其他基督教徒也未嘗不可說是如此。在較高的宗教固然能給人一個安心立命之處，即其他若拜蛇拜鼠何嘗不是如此呢？不過各人所懷問題不同，得到的答也不同，——情志知識的高下淺深不同，得到的安慰勗勉因之而差異。若其得安慰勗勉則無二也。在當初像是無路可走的樣子。走不下去——生活不下去的樣子，現在像是替他開出路來，現在走得下去了。質言。之。不。外。使。一。個。人。

的生活得以維持而不致於潰裂橫決，這是一切宗教之通點宗教蓋由此而起，由此而得在人類文化中佔很重要一個位置，這個我們可以說是宗教在人類生活之所以必要。（是否永遠必要將來佔何位置下文去說）

對於人的知識作用處於超外背反的地位可以說無論高低或如何不同的宗教所持皆此態度，更無二致。例如那蛇與鼠在禮拜他們的都說他是大仙，具有特別智能。若照我們知識作用去論斷，總說不下去，他便不得立足了。所以他總要求超絕於我們知識作用之外。又如那火神瘟神我們並不曾看見，而要認他是有，也是在超乎知識地方去立足。基督教的上帝，婆羅門的梵天……沒有不是如此的。無論他們的說法怎樣近情近理，他那最後根據所在，總若非吾人所與知；或爲感覺所未接，或爲理智所不喻。由此大家一說到宗教就離不了「超絕」同「神秘」兩個意思。這兩個意思實在是宗教的特質，最當注意的。我們試略加講說：

一、超絕　所謂超絕是怎麼講呢？我們可以說就是在現有的世界之外什麼是現有的世界呢？就是現在我們知識中的世界——感覺所及理智所統的。世界宗教爲什麼定要還樣呢？原來所以使他情志不甯的是現有的世界，在現有的世界沒有法子想，那麼非求之現有世界之外不可了。只有衝出超離現有的世界才得慰了。那一切宗教所有的種種「神」「仙」「帝」「天」……的觀念都應於這個要求而出現的，都是在現有世界之外立足的。因此一切宗教多少都有出世的傾向——捨此（現有世界）就彼（超絕世界）的傾向，因爲一切都是於現有世界之外別闢世界而後藉之而得安慰也。「超絕」與「出世」實一事的兩面，從知識方面看則曰超絕，從情志方面看則曰出世。

二、神秘　所謂神秘是什麼呢？大約一個觀念或一個經驗不容理智施其作用的都爲神秘了。這只從反面去說他，他那積極的意味在各人心目

中，不容說。宗教為什麼定要這樣呢？因為所以使他情志不甯的是理智清楚明瞭的觀察，例如在危險情境的人愈將所處情境看的清愈震搖不甯，托爾斯泰愈將人生無意義看的清愈不能生活，這時候只有掉換過一副非理性的心理才得拯他出於苦惱，這便是一切神秘的觀念與經驗所由興，而一切宗教上的觀念與經驗莫非神秘的也就是為此了。

超絕與神秘二點實為宗教所以異乎其他事物之處，吾人每言宗教時殆都指此二點而說，故假使其事而非超絕神秘者即非吾人所謂宗教，毋寧別名以名之之為愈也。此類特別處：「感覺所未接」「理智所不喻」「超絕」「神秘」可以統謂之「外乎理知」。理智不喻的固是外乎理知，感覺未接而去說具體東西，便也是理智不喻的了。若神秘固是理智不喻的，超絕尤非理智範圍。（理智中的東西皆非東西，而相關係之一點也，超絕則絕此關係也，）故一言以蔽之曰外乎理智。但理智是人所不能不信任的，宗教蓋由

此而受疑忌排斥幾乎失其文化上的位置這一點我們可以說是宗教在人類生活上之所以難得穩帖和洽。

分言之，則對於人的情志方面加以勗慰，與對於人的知識作用處於超外爲宗教之二條件，合起來說則固一事也。一事惟何？即前頭所標「以超絕於知識的事物謀情志方面之安慰勗勉」是已。此是一事，不容分開爲情志方面之安慰勗勉其事盡有然不走超絕於知識的一條路則不算宗教也。反之，單是於知識爲超外而不去謀情志方面之安慰勗勉者，亦不是也。必「走超絕於知識的一條路以謀情志方面之勗慰」之一事乃爲宗教所有宗教皆此一事特此一事之作法各有不同耳。或者是禮拜，或者是祈禱，或者呪頌，或者諷詠，或者清靜，或者苦行，或者禁慾，或者瑜伽，……種種不盡。然通可謂之一事——對於出世間（超絕於現有的世界之世界，現有的世界則吾人知識中之世界也，具如上說）致其歸依而有所事爲是也。此一事作得一點則

得一點之慰而愈作亦愈遠現世而趣近現世之超離故此一事吾名之曰「出世之務」宗教者出世之謂也宗教之為宗教如此我們不曾有一絲增減於間我們既明宗教之爲物如此，夫然後乃進而問：若此其物者在後此世界其盛衰存廢何如呢？我們還是要他好還是不要他好呢？我們試以前問爲主，後問爲副，而研求解答之。

若問宗教後此之命運，則我仍宜分爲二題以求其解答：（一）人類生活的情志方面果永有宗教的必要乎？（二）人類生活的知識方面果亦有宗教的可能乎？假使永不必要，不可能，則宗教將無從維持於永久。假使既必要，而又可能，夫誰得而廢之？此皆可兩言而決者。若其雖必要而不可能，或雖可能而不必要，則其命運亦有可得而言者。

（一）人類生活的情志方面果永有宗教的必要乎？我們要看以前曾賴宗教去慰的情志都是如何樣的情志？以後世界還有沒有這些樣的情志？

這些樣的情志是不是定要宗教才得勵慰?倘以後沒有這些樣的情志，則宗教不必要。即有這些樣的情志，雖以前曾賴宗教勵慰，却非以後定要宗教勵慰而不能變更替換者，則宗教仍為不必要。至於以後人類生活還異，有沒有另樣須要宗教勵慰的情志，則吾人未曾經驗者亦不能說他。吾人唯就現有，以後仍要有，又無別種辦法者，而後說為宗教的必要。

我們就着一般宗教徒在他正需要，接受，信奉宗教的時節，看其情志是怎樣的?再對着不信教的人在他拒却宗教的時節看其情志是怎樣的?結果我們看到前一種情志與後一種情志可以用「弱」「強」兩字來表別他所有前種的人他的情志都是弱的，他總自覺無能力，對付不了問題，很不得意的，……。所有後種的人他的情志都是強的，他總像氣力有餘，樣子沒有什麼問題，很得意的……。大概教徒的情志方面都是如此弱的狀態，不過因為問題不同，所以弱的有不同罷了。然則宗教是否即立足於人類情志之弱的一

點上呢？不是的。如此狀態有時而變的，不過當人類能力稚弱的時節如此，能力增進態度就改換了。雖改換却非宗教便要倒的。在以前人類文化幼稚的時期，見厄於自然，情志所繫，問題所在，只不過圖生存而已。而種種自然界的東西，都是他問題中對付不了的東西，於是這些東西幾乎就莫不有神祇了。諸如天，地，山，川，風，雲，雷，雨，……的神是也。而其宗教之所務，自也不外祈年禳災之類了。一旦文化增高，知識進步，漸漸能征服自然，這種自覺弱小必要仰賴於神的態度，就會改變。因為這是一個錯誤，或幻覺，人類並不弱小（同樣來征服自然最得意時節之自覺强大曾感一樣幻妄，都是一時的不能常久，記得羅素從考算天文而說人類的渺小，這雖與前之出於主觀感情的兩樣，但也不對，這怕是他們理性派的錯誤，但却非理性的錯誤，理性不會錯誤）宗教之所以在人類文化初期很盛到了後來近世就衰微下來，所以在別的地方不受什麼排斥，而獨在宗教勢强的歐洲大遭排斥，都是為人類情志方

面。轉。弱。為。強。的。原。故。有人以為近世宗教的衰敗，是受科學的攻擊，其實不然。科。學。是。知。識。宗。教。是。行。為。知。識。並。不。能。變。更。我。們。行。為。行。為。是。出。於。情。志。的。由科。學。進。步。而。人。類。所。獲。得。之。「得。意。」「高。興。」是。打。倒。宗。教。的。東。西。却。非。科。學。能。打。倒。宗。教。反之，人、若。在。情。志。作。用。強。烈。時。無。論。什。麼。不。合。理。性。的。東。西。他。都。能。承。受。的。如此我們看這樣自覺弱小的情志在近世已經改變，日後也不見得有了。（即有這類對自然的問題，因情志變了，也不走這宗教一途，）那麼宗教如果其必要只在此，也將為不必要了，但是我們看見只應於這種要求產生的宗教不必要罷了，只這種現在不必要的宗教倒了能了，宗教並不因之而倒，因為人類情志還有別的問題在。

雖然好多宗教都是為生存問題，禍福問題才有的，但還只是低等的動機還有出於高等動機的。這高等動機的宗教，是經過初期文化的印度西洋都有之。唯中國無之，中國文化雖進而其宗教仍是出於低等動機，——禍福之念，長

生求仙之念——如文昌呂祖之類；其較高之問題皆另走他途，不成功宗教。不過一宗教成立存在絕非一項動機，一項動機也怕不成宗教，所以很難分辨罷了。比較看去，似乎還是基督教富於懺悔罪惡遷善愛人的意思；基督教徒頗非以生存禍福問題而生其信仰心者。我曾看見過一位陳先生（陳震武先生的兒子）他本是講宋學的，後來覺奉了基督教。他把他怎樣奉教的原故說給我聽。話很長，很有味，此時不及敘。簡單扼要的說：他不是自覺弱小，他是自覺罪惡；他不是怯懼，他是媿恨，他不求生存富貴，他求美善光明。但是一個人自己沒有法子沒有力量將作過的罪惡湔除，將媿恨之心放下，頓得光明，別開一新生命，登一新途程，成一新人格——這如勇士不能自舉其身的一樣——只有哀呼上帝拔我，才得自拔。他說上帝就在這裏，宗教的必要就在此等處。我很信他的話出於真情，大概各大宗教都能給人以這樣的勗慰，不單是基督教。這在宗教以前所予人類幫助中是最大之一端，在以後也很像是

必要。人類自覺弱小恇怯可以因文化增進而改變，但一個人的自覺罪惡而自恨，却不能因文化增進而沒有了。（人類自覺生來就罪惡這是會改變的，但一人作過罪惡而自恨，或且因文化之進而進，）除非他不自恨則已，當眞自恨，眞無法解救。這時他自己固不自恕即自恕也若不算數即他所負罪的人恕他，也若不算數其餘人類任何人說是恕他都不能算數只有求之超乎這些而撫育這些的只有呼天號上帝而恍若上帝恕他一切，才得如釋重負恍若上帝在旁鼓他自新，才覺頓得光明幾乎舍此無他途，或走他途絕無如是偉力神效。然則宗教的必要是否即在此呢？還不是的。論起來這樣的情志後此既不能沒有，而對他的勗慰舍宗教又無正相當的替代誠然是必要了。但這必要是假的，是出於「幻情」明是自己勗慰自己。而幻出一個上帝來。假使宗教的必要只在這幻的上邊，也就薄弱的很了。（况且還有許多流弊危險此處不談）然而宗教的眞必要固還別有在。

照上邊這一例，已經漸漸感覺說話的人與聽話的人所有材料——宇宙同不同的問題。因為我亦曾有陳先生那樣的材料，即我亦嘗厭倶自己，幾於自殺，所以對他所說的話得少分相喻。而大家若沒嘗過這味道的，就有難得相喻之感。但這還非難的，例如那某時期之托爾斯泰之宇宙便非我們大家一般人所有的了。（如有托爾斯泰的宇宙其人便一托爾斯泰）在那時他覺得「人生無意義。」雖然這五字你也認識，他也認識，彷彿沒甚難解，其實都並不解。這五字不過是符號喚起大家的「人生無意義」之感罷了，大家若沒有此感，便如與瞎子說花怎的美觀，簡直不相喻的。然聰明人，多情多欲的人多有此感，不過有強弱淺深之差。現在不管大家相喻到何如，姑且去說就是了。在托翁感覺人生無意義時節，他陷於非常之憂惱痛苦，不定那一時就會自殺。卻一旦認識了基督，尋到了上帝，重復得着人生意義，立時心安情慰而勉於人生。差不多同已死的人復得再生一般這非宗教之力不及此。然則

宗教的必要就在對付這類問題的麼？誠然宗教多能對付這類問題，而且有從這類問題產出的宗教。然還不定要宗教。這類問題——人生空虛無聊，人生究竟有何意義——也可徑直走入否定人生一途，也可仍舊折回歸還到勉於人生。由前一途其結果固必為宗教：或長生的出世法如道教及印度幾外道，或無生的出世法如佛教及印度幾外道。由後一途其結果則不必為宗教如托翁所為者，盡可於人生中為人生之慰勉，如孔家暨後之宋明儒皆具此能力者也。並且我們很可以有法子保我們不陷於如此的境地，則宗教尤其用不着了。原來這樣的人生空虛無意義之感還是一個錯誤。因多情多欲的人。一味向前追求下去，處處認實而且認得太實，事事要有意義而且要求太強，趣味太濃，計較太盛，將一個人生活的重心全拋在外邊一旦這誤以為實有的找不着了便驟失其重心，情志大動搖起來什麼心腸都沒有了只是焦惶慌怖苦惱雜集一切生活都作不下去在這茫無着落而急求着落的時候

很容易一誤再誤抓着一個似是而非的東西便算把柄，如托翁蓋其例也在生活中的一件一件的事情，我們常辨別他的意義，評算他的價值，這因無意中隨便立了個「標的」在，就着標的去說的這種辨別評算成了習慣，捕到根本的人生問題還持那種態度，硬要找他的意義價值結果却不曉得別的事所以可評算的因他是一較大關係之一點，而整個的人生則是一個獨絕不更關屬於一較大之關係不應對之究問其價值意義結果之如何始既恍若其有機則恍若其無，旋又恍若得之者其實皆幻覺也此種辨別計較評算都是理智受了一種「爲我的衝動」而在那裏起作用。一個人如果盡作這樣的生活，實是苦極。而其結果必倦於人生，會要有人生空虛之感覺致生活動搖，例今之羅素輩皆知此義。若於生活中比較的憑直覺而不用理智當可少愈，而尤莫妙於以理智運直覺使人涵泳於一「直覺的宇宙」中凡倭鏗所謂精神生活羅素所謂靈性生活皆目此也。（按兩家於英語皆爲 The

Life of Spirit 字樣而說法不盡同，時下譯家對前多譯稱精神生活，對後多譯稱靈性生活，有個分別也好。）又若諸提倡藝術的人生態度者，或提倡藝術生活者，或提倡以美育代宗教者，（此說之妥否另議）其所傾向蓋莫不在此也。此其說過長，非今日能罄。我們且只說此種傾向幾爲今日大家所同，而且很可看清改造後的社會那時人確然是這樣生活無疑。這樣生活作去宗教當眞有措而不用之勢。並非這樣生活太美滿，沒有什麼使情志不甯的問題，是我。與。宇。宙。融。合。無。間，要。求。計。較。之。念。銷。歸。烏。有，根。本。使。問。題。不。生。也。什。麽。人。生。有。意。義。無。意。義，空。虛。不。空。虛，短。促。不。短。促，他。一。概。不。曉。得。這。時。是。將。傾。欹。在。外。邊。的。重。心。拂。了。回。來，穩。如。泰。山。全。無。動。搖。因此而致情志動搖者既沒有，即無待宗教去勗慰，使宗教之必要在此，宗教將爲不必要了。然宗教之必要固不在此，而別有在。

我們尋繹田漢君與曾慕韓君的信，他意思裏所隱約指的宗教的必要，是

宗教能令我們的情感豐富熱烈而生活勇往奮發。我們看差不多大家都認悲憫愛人的懷抱，犧牲一己的精神是宗教家的模樣。這有沒有相連的關係呢？似乎是有的。這種特殊的懷抱與精神實出於一種特殊的宇宙觀——不由理智的而為非理性的神秘的宇宙觀。因他這種宇宙觀是宗教式的宇宙觀，所以多半是宗教家才得有此了。既然宗教才得有此，此而必要，亦即宗教的必要了。我們看見有這種懷抱精神的人，他的生活很活潑奮發而安定不搖，可以說於他自己很必要的而這樣人於人羣也很必要的。然則宗教的必要是不是在這裏呢？這實非必要。我們覺得單就個人看，人的生活活潑奮發與溫愛的態度是必要的，若「悲憫」「犧牲」和用君所說的「白熱」似無必要。而生活活潑奮發與溫愛的態度非必宗教才能給我們，這是很明白的。若就人羣來看，雖然在現在我們很提倡悲憫，犧牲，熱情，却恐一旦會用不着。都因社會有病，社會制度不良，或者文化低時人力不勝天行，才需要這樣

人。但這非長久如此，故爾救人的人殊非永遠必要。假使宗教的必要不過如此，則宗教便也不得長久了。然宗教的必要固別有在。

這一個個必要的鑒定也不能很詳盡，我現在可以把宗教的眞必要告訴大家了。這個話說出來似也不希奇；却待細細批評過，方曉得只有他是眞的。從這眞的必要纔產出眞的宗教，宗教之眞直到此才發現。這便是印度人——尤其是數論和佛教所問的問題。我們看小乘經（如佛本行集經等）上邊敍說佛當初是爲什麼出家，那就是代表本來的佛教所覺得的宗教必要是怎樣一個意思，那就是代表出來佛教是應於那種要求而起的。（所以說作「本來的佛教」是因到大乘教便稍不同，但我並不說大乘教是後來纔有的）照那經上的話，大約可以分作兩種問題，却有一種是尤常常說的。均略爲講明於下：

經上敍說佛未出家時，發見了人生上的問題，使他心動情搖，屏去左右，思

推覺釋的計有四次。頭一次略敘云：

太子出遊，看諸耕人，赤體辛勤，被日炙背，塵土坌身，喘呷汗流。牛廉犂端，時時捶掣，犂槁研領，鞅繩勒咽，血出下流，傷破皮肉，犂撥土下皆有蟲出，人犂過後，諸鳥雀競飛爭啄取食。太子見已，生大憂愁，思念諸衆生等有如是事。語諸左右悉各遠離，我欲私行。即行到閻浮樹下，於草上跏趺而坐，諦心思惟，便入禪定。

以後第二次便是於城東門遇老人，第三次是於城南門遇病人，第四次是於城西門遇死人。每次有遇皆屏人默坐，慘切憂思，不能去懷，大約便都是問題所在了。這四次中頭一次是一種問題，後三次是一種問題。頭一次的問題意思是說「衆生的生活都是相殘」所以數論和佛教皆持慈悲不殺之義，不肯食肉。（由戒殺故不食肉，並不包在不喫葷範圍內，葷謂葱等之屬，）並且正在生機活潑欣欣向榮的果蔬也不肯割採，只喫那老敗的（此說偶忘

其何出）差不多是他對着這樣殘傷的事他心裏便疼一樣他這個疼便是你大家所沒有的感覺，所感覺不到的材料，即便去點明也還不喻的像這衆生相殘的世界是他所不能看的，但是我們能想像世界衆生會有不相殘的一天麼？這明是不可能的。連自己的生活不免於殘傷別物、那鳥獸蟲豸本能的生活怎得改呢？那麼這樣世界他就不能一日居，這樣生活他就不能往下作。他對於這樣生活世界他唯一的要求就是脫離。我們試審定剖析他這種痛感或有沒有錯幻之處？有沒有可以安慰之法？後此世界能不能使他不生此感？他實在沒有錯幻之點可指，他出於吾人不能否認之眞情，頂多說他要求過奢罷了。但這由我們的情有所未至，對於他的情感不相喻，所以拿理智來評算情感，說這種隔膜無當的話。其實他這種的感是無可批評的，只有俯首承認。並且這個是全無安慰之法的，客觀的局面固無法改變，主觀的情志亦無法掉換轉移。對於別種情志不當時所用的轉移方法如所謂使人涵

泳--「直覺的宇宙」中者，至此全不中用。這個痛感便是直覺，（一切情感俱屬直覺）正以他出於直覺，而且不攙理智之單純直覺，所以不可轉移不能駁回。若問他於後此世界如何？我們可以很決斷不疑的明白告訴你，這種感情頂不能逃的莫過於改造後的世界了！因爲後此世界人類的生活之尚情尚直覺是不得不然，這對以前固爲一種糾正補救，而其結果適以爲後來之自殺（並且我們很看清楚那時所尚並非浮動激越走極端的感情，而是孔家平穩中和的感情，但其結果皆適以自殺）就是說人類陷於非生此感不可之地步，引入無可解決之問題以自困也。所以吾人對此只有承認其唯一「脫離」之要求不能拒卻宗教自始至終皆爲謀現前局面之超脫，然前此皆假超脫，至此乃不能不爲眞超脫眞出世矣。宗教之眞於是乃見，蓋以宗教之必要至此而後不拔故也。

然上面之一問題不常說，其常說者爲後三項老病死之問題。所以我們去

講說印度人的問題時節亦常常只說這三項便好。這三項爲一種問題，即「衆生的生活都是無常」是也。他所謂老，病，死不重在老，病，死的本身。老固然很痛苦的，病固然很痛苦的，死固然很痛苦的，他所痛苦的是重在別離了。少壯的老，別離了。容好的病，別離了。生活的死，所痛在別離即無常也。再節經文：

太子駕車出遊，……既又出城西門，見一死屍。衆人舉行，無量姻親，圍繞哭泣，或有散髮，或有搥胸，悲咽叫號。太子見已，心懷酸慘。還問馭者。馭者白言，此人捨命，從今已後，不復更見父母兄弟妻子眷屬；如是恩愛眷屬生死別離更無重見，故名死屍。一切衆生無常至時，等無有異。太子聞語，命車回宮，默然繫念如前。終於城北門更見比丘，鬚髮除著僧伽黎，偏袒右肩，執杖擎鉢，威儀肅整，行步徐詳，直視一尋，不觀左右。太子前問。答言我是比丘，能破結

賊，不受後身。太子聞說出家功德，會其宿懷。便自唱言：「善哉！善哉！天人之中此為最勝，我當決定修學是道。」時年十九，二月七日，太子自念出家時至。於後夜中內外眷屬悉皆昏睡，車匿牽馬，踰城北門而出。爾時太子作師子吼：「我若不斷生老病死憂悲苦惱，不得阿耨多羅三藐三菩提，要不還此！」（就印度哲學概論所節佛本行經更節之）

這是頂能代表他們的問題之一段話，但問題固不止一件。他們覺得好多事情不願看見，不忍看見。比如看見花開得很好看，過天看見殘落了，此為最難過，最不忍的時候。覺得沒法想！昨天的花再也看不見了！非常可惻，惻的過不去。又如朋友死了，父母妻子恩愛家庭的人死了，直痛煞人！覺得不能受，我不能再活着！或者幼時相聚的人，一旦再見老了，要想恢復以前幼時樂境不可能了！恨煞人！或者看着親愛的人乃至餘人，病苦宛轉，將如何安慰他才好？急煞人！尤其是看見別人為其親愛病苦而着急時候，或看見別人為其親愛

之死而哀痛時候——如佛之所見，覺得實難過不忍。我如何能叫死者復活以安慰他才好？我怎麼能夠將世間的老病死全都除掉，永不看見！若這樣的世界我則不能往下活！那麼唯一的歸向只有出世。

我們試鑒別像如此的情感要求有沒有錯幻之處。大家。要。留。意，他們。印度人。這。種。的。怕。老。病。死，與。中。國。人。的。怕。老。病。死。很。不。同。從印度式的怕老病死，產出了慈悲勇猛的佛教。從中國式的怕老病死，產出了一般放浪淫樂唯恐不追的騷士達人，同訪藥求仙的修煉家，都因根本上當初問題大有不同的原故。中國人總是想：「一個人不過幾十年，頂多一百年的活頭，眼看要老了！要死了！還不趕快樂一樂；」或者「還不想個長生不死的法子麼？」你看自古要文藝如所謂詩，歌，詞，賦所表的感情何莫非前一種；而自古以來的本土宗教如所謂方士道家者流其意向何莫非後一種呢？像這樣的感想，姑不論他可鄙，實在錯繆不合。他的錯誤始則是誤增一個我，繼則是妄減一個我。「我」

是從直覺認識的（感覺與理智上均無「我」）但直覺只認識，無有判斷，尤不能區劃範圍（感覺亦爾）判斷區劃理智之所事也而凡直覺所認識者只許以直覺的樣樣表出之，不得著爲理智之形式現在他區劃如許空間如許時間一範圍而判立一個我又於範圍外判「我」不存實誤以直覺上的東西著爲理智之形式也質言之「我」非所論於存不存，亦無範圍；而他全弄錯了，且從此錯的觀念上邊有許多的設想，豈不全錯了麼！——此段話從認識論來莫輕忽看過）印度人的感想則與此不同，中國人是理智的錯計誤慮，而印度人則直覺的眞情實感也。印度人之怕死，非怕死，而痛無常也。於當下所親愛者之死而痛之，於當下有人哀哭其親愛者之死而痛之，不是於自己未來之死而慮之，當他痛不能忍的時候，他覺得這樣世界他不能往下活，誠得一瞑不顧者，彼早自裁矣但怕死不了耳，死了仍不得完耳死不是這樣容易的，必滅絕所以生的而後得死，所以他堅忍辛勤的去出世即求死彼

非怕死，實怕活也；與中國之慮死戀生者適得其反焉。故道家之出世倫名之曰戀世。此輩自慮其死者，蓋全不怕這些年中會要看見幾多他人之死。彼於他人之死，於朋友之死，於所親愛者之死，想來都是不動心的了！何其異乎印度人之所爲耶？故一爲寡情一爲多情，其不同有如此者，不可不辨也。寡情故運理智而計慮未來，多情故憑直覺而實感當下。此種眞情實感，吾人姑不論其可仰，抑實無從尋繹其知識上之痕迹。還有一層，情志之從理智的錯計來者可以駁倒轉易，中國人凡稍得力於孔家者便可不萌此鄙念。而情志之從直覺的實感來者，今不能拒却轉易。質言之，前者是有法可想的，後者乃全無辦法也，而客觀一面亦復絕對無能改變。吾子無謂科學進步可以征服天行也。宇宙不是一個東西乃是許多事情不是恆在而是相續吾儕言之久矣宇宙但是相續亦無相續者相續即無常矣宇宙即無常更無一毫別的在而吾人則欲得宇宙於無常之外於情乃安此絕遂也吾固知若今日人類之老病死

可以科學進步而變之也獨者老病死之所以為老病死者絕不變則老病死固不變也若問後此世界此種印度式情感將若何?我們可以很決斷不疑的明白告訴你,那時節要大盛而特盛。我且來不及同你講人類生活的步驟,文化的變遷,(請看鄙著東西文化及其哲學)怎樣的必且走到印度人這條路上來。我只告訴你,這不是印度人獨有的癖情怪想,這不過人人皆有的感情的一個擴充發達罷了。除非你不要情感發達,或許走不到這裏來,但人類自己一天一天定要往感覺敏銳情感充達那邊走,是攔不住的。那麼這種感想也不住的會要臨到大家頭上來。我又告訴你,你莫以為人類所遇到的問題經人類一天一天去解決,便一天天從容似一天,所謂問題的解決除掉引入一更難的問題外,沒有他義。最後便引到這類無解決的問題為止除非你莫要去解決問題,還可以離得這項困厄的問題遠些,但是人類一天一天都在那裏奮力解決問題那是攔不住的那麼這個問題便眼看到我們前面了我

們遇到這種不可抗的問題沒有別的，只有出世即是宗教到這時節成了不可抗的必要了。我這話你若相喻，你便相信。你若不喻，你自不信。三百年後當與你事實看。如此我們研尋許久，只有這一種和前一種當初佛教人情志上所發的兩問題是宗教的眞必要所在，宗教的必要只在此處更無其他。

（未完）

按此文爲民國九年作，其後曾以實吾東西文化及其哲學，幷足成後半宗教是否可能之解答。顧兩年來頗悟昔日所云之未是，對於佛教之動機（即宗教之眞必要所在）方在懷疑研究中，一時尙不敢有所論列特用聲明。十二年七月漱冥記

唯識家與柏格森（錄民鐸雜誌）民國十年

民鐸雜誌的李石岑君前些日子給我一封信。他說民鐸的第二卷第五期想出一本「柏格森號，」要我作一篇文章。李君並且對我講：據柏格森自己說：他的學問有得於佛法；還有章太炎先生最近給李君的信，也說柏格森所說的「生命，」已覺見到唯識家所謂「藏識。」在李君的意思也看着柏格森對於唯識家或佛家——廣義的唯識家——多少總是有點關係的。我接到李君的信之後，就回答他就着他所說的兩家——唯識家與柏格森——比較着說一說。大約這個題目也是大家很想討論的，因爲我們看見大家將唯識家和柏格森比較而論的很多，還不止李君所說的而已，可見這個題目是大家很想討論的。

大凡我們要去比較觀察兩家學問的關係我以爲應當有一個方法；不能沒頭沒腦的去比較。第一層，**我們應當曉得凡是一家的學問都在整體的上**

邊，不在部分片段的上邊；第二層，我們應當曉得一切的學問都在其方法上邊，而不在其理論上邊。由此兩層我們就可以知道我們觀察時所持的方法，就是應當拿兩家的整體去看，拿兩家的方法去看。這個意思本來是很簡單明瞭的，大家也都能看的出來，但是每逢觀察兩家，比較時候，對於這種地方總是忽略。所以他們比較所得的結果是全然無當的。

譬如以現在這個題目而論：觀察唯識家與柏格森的時候，我恐怕大家就不甚注意我們方才所說的兩個要點。因為不甚注意這兩個要點，所以大家去觀察這兩家時，多半總以他們兩家如何如何的相同，如何如何的彼此相契合。但是我現在要提醒大家的，就是他們兩家的方法實在截然不同。我現在這篇文章，祇以說明兩家方法之不同為限。兩家方法不同之點究竟在什麼地方呢？就是柏格森的方法排理智而用「直覺，」而唯識家卻排直覺而用理智。柏氏主張具見他的形而上學引論，創造進化諸書不待敘。唯識家雖

沒說出他的主張，然而印度論理學——即因明——獨發達於唯識家之手，談唯識者必精因明，難道大家不會看見嗎？現在且照唯識家的眼光來看「柏格森的主張，實在不承認的，因為唯識家講到知識的時候祇承認兩種東西：就是他所謂「現量」和「比量。」所謂「直覺」這個東西與唯識家這兩樣東西都不合的。

我們現在先說「直覺」怎樣與「現量」不合。有人以為「直覺」與「現量」就是一物，如陳獨秀黎錦熙二君都有過這個話，其實甚不然。照唯識家所說的「現量，」一種非尋常所有的不去說他；一種是尋常人的「現量，」他的代表即所謂「前五識的現量」就是心理學上所說的感覺，——我們確定他是感覺。（羅素在他心的分析中把感覺說的頗好，因為他區別很嚴）關係這一點大家可參看我所作的唯識述義和印度哲學概論的第三篇。而柏格森他自己講直覺有兩種：一種是「附於感覺的直覺；」一種是「超

乎理智的直覺；」他所說的直覺是指後一種說。這樣看來所謂直覺的或卻指前一種的說，同感覺似乎很難分別，然而已竟就不是感覺，不是現量了。至於「超乎理智的直覺」更遠乎感覺，不是現量了。我們再去詳細考究唯識家的說法。唯識家說「現量得體不得義」而所謂直覺的卻明明的不得「體；」他所得的很像唯識家所說的「義」所以我們可以知道直覺決非「現量。」唯識家所說的「體」和「義」又是什麼東西呢？他所說的「體」就是Sense-data他所說的「義」——唯識家亦謂之「共相」——就是抽象的概念。在得「體」的時候是全沒有一點意思的，唯識家叫做「無分別，」或亦謂之「自性分別。」因為他感覺紅的時候，灼然有這一個感覺，所以他叫做「自性分別。」但是這個時候卻全然沒有紅的意思，所以他又叫作「無分別。」而在直覺這個東西，大家都曉得他並不單單是這樣沒有意思的一個感覺而已，而實在是能夠使我們得到一點意思的，所以直覺與現量

是不同的。Sense data 即是唯識家所謂「性境」或亦謂之「實色境」而所謂直覺所得那一點意思照唯識家看去非「性境」或「實色境」而應屬於「帶質境」——我確定他屬於帶質境。這個分別很大，容我們有暇慢慢的說。還有一層要注意的：就是唯識家的現量，是要作「瑜伽」工夫，使我們的情意沉下寂無，然後纔能得到，是極「靜觀的。」雖然尋常人的眼等感覺也說爲現量，但是必要指他那全不攙情意的極微細那一境而說。而所謂直覺却是大家都曉得的，都承認是一個半情半知的東西，——一邊是情感一邊是知識作用。這豈不是恰恰與現量相反了嗎？所以現量和直覺决非一物是可以斷言的。

我們再以直覺同「比量」來比較着看。直覺既非現量，那麼是不是比量呢？我們可以簡捷的回答，也不是的。唯識家所說的「比量智」就是現在我們所說的「理智」——我們確定他就是理智。關於這一點也要參看印度

哲學概論的第三篇可以曉得一點。雖然「比量智」所得的概念很像直覺所得的意思，然而實在不同。直覺所得的意思是一種「本能的得到，」初度一次就得到如此的意思，圓滿具足無少無缺。「比量智」去得概念，都要多次逐漸分明，這全非本能的。所以直覺同比量是不能看成一樣。不單他作用的時候有如此不同，而作用後所得的，我們看去也全不一樣。「比量智」所得的是「乾燥的概念，」例如「三角形」的概念是也；而直覺所得的是「含情的意味，」例如「壯美」是也。即同是一個花，在理智概念中的花與直覺意味中的花，也全然兩樣了。所以就這一點看去，比量同直覺這兩樣東西也是決不會相同的。

直覺既非「現量」又非「比量」大略如上所述，所以直覺這個東西是唯識家所不承認的。因此我們看：像柏格森——直覺派——所說的種種如「綿延」「流動，」「真我」……都是唯識家所不承認的，都是指為「非

量」的，所極力反對的。差不多兩家正是仇敵了，怎好認成一家人呢！但這還近於就着隻詞片語來觀察，非我們着意所在。我們着意所在，不在這一些道理的相衝突，而在由方法上的主張不同，而見之於方法之實施的。譬如唯識家的主張是祇承認現比二量，因此所有的唯識學都是現比二量所經營成的。因爲「比量智」就是「理智」，所以唯識學除掉某部分外通是與柏格森所極力排斥之用理智的方法，或科學家所用的方法一般無二。這於何見出來呢？我們觀於唯識家所用的「名」或「端」(Term)都是明切呆定的概念，正是柏格森在他的形而上學引論裏面所非常攻擊的。我們記得柏格森常說形而上學不應當用科學的方法；乃至某種科學如心理學生物學也有不能同於其他科學方法之勢。換一句話說，柏格森的意見，別的科學還能用科學的方法，惟獨此三者不適當，而現在唯識家所講的唯識學，其間差不多都是關於形而上學心理學生物學的，偏偏的用理智的方法，用科學的

方法，這實在與柏格森氏大大的相反了！照我個人的意見關於此點雖然唯識家於他所用的方法的缺憾有一種救濟，然而畢竟是陷於柏格森所指斥的科學家的缺憾而不能免此話很長，不是現在所應當論及的。凡是柏格森的書裏面之重要的觀念如「創造」「綿延」……之類，都是不合乎唯識家之眼光的。這種觀念在唯識學裏面是放不進去的因為凡是一種學問都是從「名」或觀念概念去聯綴成功的許多話，所以去看他觀念概念性質的不同，最足以看出他全副學問所用的方法是不同的。又如柏格森要人作整個的看法，不要拆散碎來看；說整個東西非即散碎部分之合。這是他警告科學家頂重要的話，然你看唯識家不是把心剖析拆散到很碎很碎的來說嗎？又如因為現量比量都是靜觀的東西，所以唯識學用的方法純乎是靜觀的；與羅素冷酷的靜觀態度絕相似，難到大家看不出嗎？其於理性派為近，而與直覺派適乖，不是很明白的嗎？這只要大家留心自然看出他們兩家是兩

種精神，處處不同的。我的話就暫止於此。

我覺得這兩家根本的乖反大家都沒有留意，所以我來說還幾句話使大家注意。至於我所懷抱的話還很多，例如：去詳細剖證兩家方法的不同，和柏格森所說的直覺在唯識家看去究竟是什麼東西；並且兩家雖然根本乖反，而畢竟有非常契合之處，同他所以契合之故；……俱待將來有暇再說。

還有幾句話附於此文之後，就是李君所說的柏氏自己講他的學問有得於佛家，這話我並沒有聽見過。在李君必然是有來歷。但是就我的眼光去看，柏氏是很難於佛家有所得的。因為大乘唯識教等都沒有傳到西方，而小乘教的方法也是唯識家一路，不會對於柏氏於方法上有什麼啟發。至於理論呢，小乘是不談形而上學的，與柏氏也沒有什麼接觸的地方。因此我想不出柏氏得力於佛家的在那裏？我很願柏氏自己來說明，或者也許有很大的提醒於我！

李君要我作文，既承諾，旋以精神不好，不能屬草。特口述大意，請羅君常培為我紀錄。羅君北大畢業，夙擅速記。右所錄原文，未暇修飭，特誌於此，聲謝羅君！

余說此既竟，羅君以舊日時事新報學燈李君與章太炎黎錦熙呂澂諸君關於此題之討論見示。余初不知有此，可謂疏忽。余於諸先生所論不欲更有申論；但簡單表示，呂君之言於佛家一面確是內行而已。

漱溟誌　一九二一·三·二六。

對於羅素之不滿（錄上海中華新報）民國十年

吾友張申甫（崧年）酷好羅素學，七八年來蓋常為我稱述其言，吾亦嘗從張君讀其書而心善之。若其談社會心理而說「衝動，」究純正哲理而明「相續，」則尤妙符夙懷，一二年來吾兩人之言宜諸口者蓋先後相印焉。（人之行動出於無意識方面之心理作用，與人之生活宜順心理作用之自然而為直覺的，勿以理智之計較出之，吾夙為此言，去年嘗演說及之，頗為陳仲甫先生所注意，可與羅素之說行為出於衝動，且衝動宜活潑直率勿為冷酷理智所規定統率相印證。又吾從唯識而說宇宙只是「事」之相續此事字是唯識家術語，不可作尋常解，嘗於講時舉書為例，謂常人以為此一本書從昨天到今天，從今天到明天者，其實是一時一本書，一時一本書，只有許多書的相續，並無一本書的恆在，羅素亦從數理說「事情相續，」過南京講演舉帽為例，謂此時所見之帽只能說與前此所見帽相似，非即前此所見之帽也，

亦足相印證。）故吾之歡迎羅素非尋常泛泛者比也。然吾於羅素亦深致其不滿之意，計不滿者一耑，懷疑者一端，亦不滿亦懷疑者又一端焉。

所不滿者其批評柏格森學不合學者態度；所懷疑者其有變於前之新邏輯；所不滿又懷疑者其別標靈性於本能理智之外。羅素謂由前人所用舊論理終歸消極，破壞有餘，建設不足。而較近之所變革，彼之所主張，將自無而說之爲有。此其說自甚有來歷。雖與吾向來所見大相違反，（一般宗教皆不向論理排斥理智唯佛家不然信理智而排直覺蓋從理智以求一切自有而無還直覺所得一切自無而有也）然自揣於此道（數理名理）尚鮮致力，於所不知，謹付闕如，固不能承認，亦不能否認。故今且云懷疑而已。又茲問題關在專門學理，非茲日報所宜，此一端且置不談。羅氏於其社會改造原理論宗教一章，別標靈性於理智本能之外；以宗教爲靈性生活。不察者或以爲宗教得此便有根據。吾意宗教自有立脚處，殊不有賴於此；而此靈性云者翻恐任

心理上無其根據耳。質言之，吾雅疑其臆造也。此所以云不滿而又懷疑者，然其說亦涉學理非玆所宜，此一端亦置不談。今所得而談者獨不滿其有失學者態度之一端耳。

羅素之反對柏格森吾儕蓋嘗聞之矣；常苦其搔不着癢處，不厭人心。今玆來北京於哲學問題講演中批評神秘的唯心論，批評柏氏學，猶是故昔，未以有進。試取錄之：（錄晨報）

照柏格森的說法本能是為求眞理的，理智倒是為生存競爭的。但是我想如看某人脾氣好不好，一見卽得，是本能的作用，與實用很有一點關係；至於最高的知識，例如算學是理論的，倒與生活沒有關係了。照他的意見，本能所以求眞理沒有什麼實用，理智是為實用。然則高深的算學理論能够沒有實用嗎？這眞是奇怪了！我想野蠻人要看別人的臉色，知道他的脾氣好不好，這倒眞是性命交關，大有裨於實用的；至於算學的高深理論，我

想總不會因爲他不能了解而被殺掉頭罷!

本能在動物很有用處。動物的生活必藉本能爲開導。即在人類也未始無用,不過智慧發達了,本能的用處也漸漸減少了,或者竟有把本能完全不用的。例如大算學家常常研究到廢食忘寢,連隨身的什麼事體都要別人給他代理。所以智慧愈發達,本能之用愈少,試看成人與小孩之比較,人類與動物之比較,文明人與野蠻人之比較,都很顯明的。隨便舉個例如野蠻人對於曾經看見過的人或東西都能認識的,文明人就不及他。這就是文明人的本能不及野蠻人的原故。照柏格森的說法,則成人必須囘到小孩,文明人必須囘到野蠻人,人類必須囘到禽獸嗎?

關於洞見的哲學,我還有幾句話要警告諸君:洞見的哲學所得的眞理很是好聽;但眞的眞理是中立的,不是一定好聽,一定使人高興的。眞理既未必使人高興而他所得的眞理偏使人高興,其靠不住可知矣。

吾常以爲學者於義有其應踐之態度：一則學者義當好學；二則學者於所不知義當闕疑，不當表示淺薄無當之感想。凡治一項學術者，斯即所謂學者矣。命曰學者，謂其昭宣理曲爲衆人先也。學者各有其專業，於其所專爲學者，於所不專則亦衆人；學者與衆人其分在專不專。凡於所不知而不求所以知之者，斯即所謂不好學矣。衆人而不好學，故非其責；（不專業天文學者不求知天文）學者而不好學，何事乎學者耶?（專業天文學者不求知天文）求所以知之者，而卒不得焉，則闕疑可也；若夫牽附其體，輕致評斷，斯則衆人不學者之所爲，學者所不應爲也。右所錄羅素評柏氏學，其輕率無當，淺薄已極，雖甚愛者莫能爲辯。若是者，抑其徒張君（申甫）所不爲也。張君嘗譯柏氏所爲玄學引論，而嘆之曰，「今日之哲學，要言之不歸羅素，則歸柏格森而已；一主智派之領袖，一反智派之白眉也。」柏與羅並世之兩哲也；所趨雖殊，各有省慮，彼此批評，持異弗貴，得情爲難。羅之於柏而有不喩焉者，義當虛已以

求之。徒以俚詞，致其反感，文人相輕，多見其不好學也。果其求之而不得，君子於其所不知蓋闕如也；奈何輕肆譏評，率以淺薄已極之感想著之簡册？觀其末段所云，直有見乎柏氏學之有當人心而不欲人之求之。吾儕所要求以昭宣理曲者既不見予，又絕不教人以理會異家之言，冀理曲之或得照宣，羅素於是全失學者態度矣。吾爲。此。文，匪獨。有。慨。於。羅。氏。當世。之。談。學。問。者。鮮。不。爲。羅。氏，吾哀。之。久。矣。吾以。爲。此。曹。故。未。嘗。學。問。者，宜其。不。知。謹，至於。以。冷。靜。精。警。詩。成。大。哲。如羅。氏。者。猶。復。有。然，而後。吾。慨。然。不。知。其。心。之。哀。也。若柏氏之言直覺，吾固不敢附和，則凡一聆鄙論者當既審之。

東西人的教育之不同（論教育雜誌）民國十一年

十年歲杪，薪年假之暇，赴山西講演之約，新年一月四日，在臺垣陽曲小學爲各小學校教職員諸君談話如此。教育雜誌主者李石岑先生來徵文，倉卒無以應；姑即以此錄奉。稿爲陳仲瑜君筆記。

記得辜鴻銘先生在他所作批評東西文化的一本書所謂「春秋大義」裏邊說到兩方人教育的不同。他說：西洋人入學讀書所學的一則曰知識，再則曰知識，三則曰知識；中國人入學讀書所學的是君子之道。這話說得很有趣，並且多少有些對處。雖然我們從前那種教人作八股文章算得教人以君子之道否，還是問題。然而那些材料——論語孟子大學中庸——則是講的君子之道；無論如何，中國人的教育，總可以說是偏乎這麼一種意向的。而西洋人所以教人的，除近來教育上的見解不計外，以前的辦法盡是教給人許多知識：什麼天上幾多星，地球怎樣轉，……。現在我們辦學校是仿自西洋，所有

講的這許多功課都是幾十年前中國所沒有，全不曾以此教人的；而中國書上那些道理也彷彿為西洋教育所不提及。此兩方教育各有其偏重之點是很明的。大約可以說中國人的教育偏着在情志的一邊，例好孝弟……之教；西洋人的教育偏着知的一邊，例如諸自然科學……之教。這種教育的不同，蓋由於兩方文化的路徑根本異趨；他祇是兩方整個文化不同所表現出之一端。此要看我的東西文化及其哲學便知。昨天到督署即談到此，有人很排斥偏知的教育；有人主張二者不應偏廢。這不可偏廢自然是完全的合理的教育所必要。

我們人一生下來就要往前生活。生活中第一需要的便是知識。即如擺在眼前的這許多東西，那個是可喫，那個是不可喫，那是滋養，那是有毒，……都須要知道。否則，你將怎麼去喫或不喫呢？若都能知道，即為具有這一方面的知識，然後這一小方面的生活才對付的下去。吾人生活各方面都要各有其

知識或學術才行。學問即知識之精細確實貫串成套者。知識或學問，也可出於自家的創造——由個人經驗推理而得，也可以從旁人指教而來——前人所創造的教給後人。但知識或學問，除一部分純理科學如數理論理而外，大多是必假經驗才得成就的；如果不走承受前人所經驗而創造的一條路，而單走個人自家的創造一路，那一個人不過幾十年，其經驗能有幾何？待有經驗，一個人已要老死了，再來一個人又要從頭去經驗；這樣安得有許多學問產生出來？安得有人類文明的進步？所謂學問，所謂人類文明的進步實在是由前人的創造教給後人，如是繼續開拓深入才得有的。無論是不假經驗的學問，或必假經驗的學問都是如此；而必假經驗的學問則尤其必要。並且一樣一樣都要親自去嘗試閱歷而後知道如何對付，也未免太苦，太不經濟，總無如是辦法。譬如小孩生下來，當然不要他自去嘗試那個可喫，那個不可喫，而由大人指教給他。所以無論教育的意義如何，知識的授受總不能不居

教育上最重要之一端。西洋人照他那文化的路徑，知識方面成就的最大，並且容易看得人的生活應當受知識的指導；從梭格拉底——直到杜威的人生思想都是如此。其結果也真能作到各方面的生活都各有其知識而生活真不取決於知識，受知識的指導——對自然界的問題就有諸自然科學為指導，對社會人事的問題就有社會科學為指導。這雖然也應當留心他的錯誤，然自其對的一面去說，則這種辦法確乎是對的。中國人則不然。從他的脾氣，在無論那一項生活都不喜歡準據於知識；而且照他那文化的路徑，於知識方面成就的最鮮也無可為準據者。其結果幾千年到現在，遇着問題——不論大小難易——總是以個人經驗，意見，心思，手腕為對付。即如醫學，算是有其專門學問了，而其實在這上邊尤其見出他們只靠着個人的經驗，意見，心思，手腕去應付一切。中國醫生沒有他準據的藥物學，他只靠着他用藥單的經驗所得；他沒有他準據的病理學，內科學，他只靠着他臨牀的閱歷所得。

由上種種情形互相因果，中國的教育很少是授人以知識，西洋人的教育則多是授人以知識。但人類的生活應當受知識的指導，也沒有法子不受知識的指導；沒有真正的知識，所用的就只是些不精細不確實未得成熟貫串的東西。所以就這一端而論，不能說不是我們中國人生活之缺點。若問兩方教育的得失，則西洋於此爲得，中國於此爲失。以後我們自然應當鑑於前此之失，而於智慧的啟牖，知識的授給加意。好在自從西洋派教育輸入，已經往這一邊去做了。

情志一面之教育根本與知的一面之教育不同。即如我們上面所說知的教育之所以必要，在情志一面則鳥有。故其辦法亦即不同。知的教育固不僅爲知識的授給，而尤且着意智慧的啟牖。然實則無論如何，知識的授給終爲知的教育最重要之一端；此則與情志的教育截然不同之所在也。智慧的啟牖，其辦法與情志教育或不相遠；至若知識的授給，其辦法與情志教育乃全

不相應。蓋情志是本能，所謂不學而能，不慮而知的，為一個人生來所具有無缺欠者，不同乎知識為生來所不具有；為後天所不能加進去者，不同乎知識悉從後天得來。（不論出於自家的創造，或承受前人均為從外面得來的，後加進去的。）既然這樣，似乎情志既不待教育，亦非可教育者。此殊不然。生活的本身全在情志方面，而知的一邊——包固有的智慧與後天的知識——只是生活之工具。工具弄不好，固然生活弄不好生活本身（即情志方面）如果沒有弄得妥帖恰好，則工具雖利將無所用之，或轉自貽戚；所以情志教育更是根本的。這就是說怎樣要生活本身弄得恰好是第一個問題；生活工具的講求固是必要，無論如何，不能不居於第二個問題。所謂教育不但在智慧的啓牖和知識的創造授受，尤在調順本能使生活本身得其恰好。本能雖不待教給，非可教給者，但仍舊可以教育的，並且很需要教育。因為本能極容易擾亂失宜，即生活很難妥帖恰好，所以要調理他得以發育活動到好處，這

便。是。情。志。的。教。育。所。要。用。的。功。夫。—其功夫與智慧的啓牖或近，與知識的教給便大不同。從來中國人的教育很着意於要人得有合理的生活，而極應情志的失宜。從這一點論，自然要算中國的教育爲得，而西洋人忽視此點爲失。蓋西。洋。教。育。着。意。生。活。的。工。具中國。教。育。着。意。生。活。本。身，各有。所。得，各有。所。失。也。然中國教育雖以常能着意生活本身故謂爲得，却是其方法未盡得宜。蓋未能審察情的教育與知的教育之根本不同，常常把教給知識的方法用於情志教育。譬如大家總好以乾燥無味的辦法，給人以孝弟忠信等教訓，如同教給他知識一般。其實這不是知識，不能當作知識去授給他；應當從怎樣使他那爲這孝弟忠信所從來之根本（本能）得以發育活動，則他自然會孝弟忠信。這種乾燥的教訓只注入知的一面，而無甚影響於其根本的情志，則生活行事仍舊不能改善合理。人的生活行動在以前大家都以爲出於知的方面，純受知識的支配，所以蘇格拉底說知識即道德；謂人只要明白，他作事

就對。這種意思，直到如今才由心理學的進步給他一個翻案。原來人的行動不能聽命於知識的。孝弟忠信的教訓，差不多即把道德看成知識的事。我們對。於。本。能。只。能。從。旁。去。調。理。他，順。導。他，培。養。他，不。要。妨。害。他，攪。亂。他；如。是。而。已。譬如孝親一事，不必告訴他長篇大套的話，只須順着小孩子愛親的情趣，便他自由發揮出來便好。愛親是他自己固有的本能，完全沒有聽過孝親的教訓的人即能由此本能而知孝悌；聽過許多教訓的人，也許因其本能受妨礙而不孝親。在孔子便不是以乾燥之教訓給人的。他根本尊人以一種生活，而借禮樂去調理情志。但是到後來孔子的教育不復存在，只剩下這種乾燥教訓的教育法了。這也是我們以後教育應當知所鑑戒而改正的。還有教育上常喜歡借賞罰爲手段，去改善人的生活行爲，這是極不對的。賞罰是利用人計較算帳的心理而支配他的動作，便使情志不得活動，妨害本能的發揮；不知的方面去作主，根本攪亂了生活之順序。所以這不但是情志的教育所不

宜，而且有很壞的影響。因爲賞罰而去爲善或不作惡的小孩，我以爲根本不可教的；能彀反抗賞罰的，是其本能力量很强，不受外面的擾亂，到是很有希望的。

合理的人生態度（民國十一年在北京高等師範講演）

我很慚愧我講這個題目，如果我的生活能彀合理，我就不是這個樣子。我現在患失眠的症候，昨天夜裏最利害，精神十分的不好，這實在因爲雖然曉得所謂「合理的生活」而不能實有諸己。這種樣子確爲自己生活未能調順自然合乎天理的徵見，所以我講這個題目，眞是慚愧！

我雖如此，但我們見得社會上一般人眞是摸不看合理的路子去走，陷在那不合理的生活中眞是痛苦！眞是可憐憫！不能不說幾句話。我們且分粗細兩層去說說。先說粗的，那便請看現在社會上的情形（尤其是北京上海這些的地方）大家都是爭着搶錢，像瘋狂的一樣。新近看東方雜誌譯羅素「中國國民性的幾特點」說中國人不好一面的特點頂頭一件就是貪婪。這話是今日不能否認的。但何以會這樣呢？這就爲他們沒有摸着合理的路子；這就是他們人生態度的錯謬。他們把生活的美滿全放在物質的享受上；如

飲食男女起居器用一切感覺上的娛樂總而言之，他以爲樂在外邊，而總要向外有所取得，兩眼東覓西求，如賊如鼠因此他們拾錢好去買樂。其實這樣子是得不着快樂的，他們把他們的樂已經喪失，再也得不着眞實甜美的樂趣；他們眞是痛苦極了！可憐極了！在我想，這種情形似是西洋風氣進來之後纔現有的。在幾十年以前中國人還是守着他們自來恥言利的態度，這是看過當時社會情形的人所能詳道的。中國國民性原來的特點恐怕是比別的民族好講淸高不見得是比別的民族貪婪現在社會上貪風的熾盛，是西洋人着重物質生活的幸福，和倡言利的新觀念啓發出來的。貪婪在個人是他的錯謬和苦痛，在社會則是種種腐敗種種罪惡的病原菌。例如那最大的政治紊亂問題，就是出於此。如果今日貪婪的風氣不改，中國民族的前途就無復希望，此可斷言者。而這種人生態度如果沒有根本掉換過，這貪風是不會改的。我們看見這與論及人生觀的文章，如陳仲甫先生作的「人生眞義」—

李守常先生作的「今，」胡適之先生作的「不朽，」所謂「新青年」一派的人生觀都不能讓我們滿意。陳先生說：「執行意志，滿足慾望，（自食色以至道德的名譽）是個人生存的根本理由；個人生存的時候當努力造成幸福，享受幸福，并且留在社會上讓後來的個人也能享受，遞相授受以至無窮。」這些話完全見出那種向外要有所取得的態度，雖然不當把他與貪婪風氣混爲一談，但實在都是那一條路子。李先生，胡先生也通是這般路子一言以蔽之，總是向外找的，不曉得在自己身上認出了人生的價值。他們只爲兼重「個人」和「社會，」「負責」和「享福，」是其免於危險的一點如胡先生說小我對以前的大我負責，對以後未來的大我負責；李先生說不當厭「今，」不當戀「今，」應當利用「今，」一類話是也。其實在這條路上無論你把話說得怎樣好，也不能讓人免於流入貪婪，或轉移貪婪的風氣；至於要解決煩悶，安定人生，那更說不到了。照我說：人生沒有什麼意義可指，如其尋，

問，就是在人生生活上面有其意義；人生沒有什麼價值可評，如其尋問，那麼不論何人當下都已圓足無缺無欠（不待什麼事業，功德，學問，名譽，或什麼刻的成就，而後纔有價值。）人生沒有什麼責任可負，如其尋問，那麼只有當下自己所責之於自己的尤其要切着大家錯誤點而說的，就是人生快樂就在生活本身上就在活動上，而不在有所享受於外粗着指給大家一條大路，就是改換那求生活美滿於外邊享受的路子，而向前認取自身活動上的樂趣，各自找個地方去活動人類的天性是愛活動的，就在活動上而有樂趣。暨如小孩子總是要跳蹦唱鬧的，你如果叫他安靜坐在那裏不許動，幾乎幾分鐘都坐不住。大人也是如此，樂的時候必想動，動的時候必然樂。因爲活動就使他生機暢發，那就是他的快樂，並不要向外找快樂。大約一個人都蘊蓄着一團力量在內裏，要藉着一種活動發揮出來，而發這個人一生。這是舒發的，快樂的，也就是合理的我以爲凡人都應當就自己的聰明才力找個相當的

地。方。去。活。動。喜歡一種科學，就弄那種科學；喜歡一種藝術，就弄那種藝術；喜歡回家種地，就去種地；喜歡經營一樁事業，就去經營；總而言之，找個地方把自。家。的。力。氣。用。在。裏。頭，讓他。發。揮。盡。致。這樣。便。是。人。生。的。美。滿；這樣。就。有。了。人。生。的。價。值；這樣。就。有。了。人。生。的。樂。趣。樂趣。完。全。是。在。自。己。渾。淪。活。動。之。中。即如喫糖一事，不要誤會樂趣在糖上；應曉得是在喫上，換一句話，就是不在所享受。上，而在。能。活。動。上。我。們。不。應。當。那。麼。可。憐。喪。失。自。己，去向。外。找。東。西，一。切。所。有。都。在。這。裏，都。在。自。己。身。上，不。待。外。求。我。們。眼。看。這。一。般。人。死。命。的。東。尋。西。找，真。是。可。憐！雖。然。他。的。實。貝。就。藏。在。家。裏，他卻。不。自。知，走遍。天。涯。那。是。永。遠。不。能。找。到。的。再。也。不。得。回。家！因爲。他。們。已。經。走。入。了。岐。路！陳先生胡先生李先生都還在這岐路上，又怎能指示這些人們回家？怎能教轉社會的頹風？所以必須根本掉換過這方向來，如我所說的纔得。

同時在這社會上有一般人恰好與此相反。他們看見旁人那樣的貪婪，那

樣的陷溺在肉欲，如此污濁紛亂的世界，就引起厭惡物質生活的反動，就要去學佛修道，喜歡清靜修行做工夫，如北京的同善社等團體，都是應運而生的，他們的勢力直遍及於外省各縣，其散碎無所屬的高高低低各種求道者更不能計數。去年我在南京上海見這樣的事，真是很多很多，學生中也有如此的，這都是因爲找不出一個合理的人生態度出來，也就是不知道要怎樣生活纔好。常有是一個貪婪的官僚同時就是一個念佛講道的修行者，尤其可以見出他得不着一條路的可憐樣子。這兩條路同樣是違離了人類本性的，人類的本性不是貪婪，也不是禁慾，不是馳逐於外，也不是清靜自守，人類的。本。性。是。很。自。然。很。條。暢。很。活。潑。如。活。水。似。的。流。了。前。去。所以他們一定要把好動的做不到靜止，一定要遏抑諸般本能的生活，一定要弄許多矯揉造作的工夫，都是不對的，都不是合理的人生態度。然如果照陳胡李諸先生的話去敎導他們實在是不中用，完全和他們心裏事情不相干。他們並不能因此有

什麼啓發，得到什麼受用？此容後說。

我們相着一點觀察，現在社會上的人是如此情形了，我還要對於我們青年有一種較細的指導。據我所見，我們一般青年眞是可憐憫，像是大家都被「私」的絲一纏縛了一身，都不能剝掉這種纏縛，超出私

右爲民國十一年春間北京高師平民教育社約我講演，經楊鴻烈君紀錄，而我自己修正的半篇稿子。楊君紀錄本是完全的，我修得一半，偶因他事相牽，中途擱筆，至今未曾補完——似亦無意再補完他。但這不完全的稿子却是在這本卅前文錄中頂要緊的一篇東西，爲我最盼望大家注意留省的。

十二年七月漱冥記

沈著家庭新論序（錄家庭新論）民國十一年

我們對於我們生活中的問題，常常主張我要怎樣怎樣一個辦法，又常常見得他將致怎樣怎樣一個局面。這明明爲兩件事——一是主觀的事，一是客觀的事。然其結果，常常一個人的主觀上主張同時也就是他對客觀的見解。例如社會主義家主張經濟要怎樣的改正，同時他也見得經濟將致如是改正；我耆主張人生態度要怎樣改正，同時我也見得人生態度將致如是改正。並且我們總自己覺得實是見得他將致如此，不是吾硬主張要如此。這在馬克思派的經濟改革必然論上，其態度尤爲可見，而餘外懷抱一些主張見解的人，其感情上殆亦每每是這樣的。

其實在事實上恐怕正與我們的感情所覺的相反，不是我們以主觀從客觀，反倒是我們以客觀從主觀呢！假使我們去做一種調查：把一些自謂從客觀的見解以爲主觀上主張者蒐集起來，試去考究作此見解主張的個人性

情資質年齡，經歷，環境習慣等等尋繹而比較之；比較而尋繹之，將見出他們彼此間見解主張之所以不同差不多全由於這性情資質……之不同；而他們所謂從客觀的見解以爲主觀上主張的，其實各因其性情資質……之所偏而規定其主觀上主張之傾向，從這個傾向不單產生了他主觀上的主張，並且產生了他對客觀的見解——因此那見解的經營創造是沒法離開這傾向的——則正是從主觀上主張以爲對客觀的見解耳。這一層道理，林宰平先生在他的序文裏已經稍微點破；他說：「余對於作序一節最好衡山能取消這個命令……但是家庭新論這本書從頭至尾讀了兩遍差不多沒有一處不表同情的，大概是我們對家庭所處地位相似，我們年齡等等又許多都是相似的緣故。」

試且以「家庭問題」這一樁去看有人說世界未來文化中是沒有家庭的——本書序者蔡子民先生便屬這一派，有人說不能沒有的——本書作

者沈衡山先生對我談話有此意。在蔡先生說他確信將來的社會是戀愛自由，兒童公育，無所謂家庭的；但我卻看得我們與其說蔡先生確乎見得將來局面是如此，毋寧說蔡先生自家的主張是如此；與其說蔡先生的主張是如此，更切實說，蔡先生本人的好尚是如此。那相信將來必然依舊要有家庭的也俱是這樣一般。除是客觀的靜理（純理科學或經驗科學）非此所論外，但是關係我們生活中的問題之一切學說，主義，道理，無非是各個人表示他的好尚如是云云而已。許多不同的學說主義道理只是許多不同的好尚。安那其的道理便是安那其人的好尚；包爾塞維克派的道理便是包爾塞維克人的好尚；他們彼此間道理的不同，只是彼此間好尚的不同。我們所以直斷之曰「好尚」的，因為作他這個人見解主張之真根據或真理由的，不是他後來搜求到的許多左證材料，或說得出的長篇理論；而是在他心裏超越左證的，說不出的之一點。（這也許有人不自承認但就他心理方面實個剔

開來看其所爲不搖不拔的唯賴此）這一。點。不。是。別。的。便。是。從。其。性。情。資。質。⋯⋯之。所。偏。而。規。定。其。主。觀。上。主。張。的。一。點。傾。向。心，差不多說他爲知毋寧說他爲情，或說半知半情的，我們簡單的稱他爲「好尙」（或信仰。）

試再以將來社會之無家庭觀和有家庭觀來說。家庭制度的存亡，嚴實只爭個是婚姻制度或戀愛自由？是兒童公育或人各育其兒童？因爲如果有所謂夫和婦親和子的同居生活便是家庭存在；反之，如沒有所謂夫和婦親和子的同居生活便是家庭消滅；這是很明白。面婚姻制度和戀愛自由嚴實亦只爭個結婚形式釋婚手續的有無。（雖然在結果上從婚姻制度則兩性關係常爲固定至終身的，從戀愛自由則兩性關係常爲忽暫一時的，但不能說二者之分別在期長期短，因爲戀愛未嘗不可終身，婚姻未嘗不可忽解也，故唯婚姻形式釋婚手續是他們的分別所在）大約。在。多。愛。自。由。的，多傾。向。於。個。人。主。義。的，便要。於。自。家。願。意。面。外。不。承。認。社。會。所。加。於。他。的。任。何。約。束；他相。

信唯這是對的，而於結婚形式離婚手續有反感。但也有人於兩性之好合多愛為鄭重的表示，貞固的關係，和嚴整的秩序，固以為婚姻形式擇婚手續是必要的；而於廢棄這些生反感。在此總覺得他所願望的是會成的，他有反感的是不會成的；在彼也覺得是如此。於是無家庭觀和有家庭觀就明明寄於這兩種不同的好尚之上。又兒童公育的主張和反對，厭實來也見出是根基於兩不同的好尚。一則順着解除家庭而來之極端個人主義的貫徹要求，和好用計畫布置支配自己生活的習尚；一則本乎篤於親族感情而特別看重親子關係，和對於被支配的劃一的機械辦法之反感。兒童公育有兩種，若沈先生所說的兒童公育卻說不到此；因那只是現在社會一種幫補辦法，不是抱某種理想人理想社會策畫之一。若蔡先生所說者乃所謂理想策畫的，乃誠所謂兒童公育；則其主張和反對之所以與爭絕不外此。於是無家庭觀和有家庭觀從此點看去又明明源於好尚不同。即因全是源於好尚不同，所以

道。理；主觀。上。主。張。和。對。客。觀。的。見。解。原。屬。二。事。不。必。同。的，而我。們。每。每。遇。着。一。個。人。主。觀。上。主。張。同。時。即。是。他。對。客。觀。的。見。解；於。理，客觀。的。事。實。是。一，彼。此。對。他。的。見。解。應。當。是。同。的，而我。們。所。遇。着。的。竟。自。都。不。同。了。

各人的主張見解都本乎各自的好尙而來，是事實照然不可掩的。現在就要問這種以各自好尙爲本的主張見解是對是不對呢？是好是不好呢？

我們無論爲客觀靜理的研究，或解決我們生活中的問題，都要求彼此意見的一致。而在解決社會生活問題上，自然尤爲必要。因爲如果彼此意見紛岐，問題即不得解決，生活即致妨礙。所以我們通曉得意見紛岐是不對的，也是不好的。容易致意見紛岐的方法是不對的，也是不好的。而在方法上則怎樣能做到靜觀——也就是怎樣能屏除主觀上趣味等質分——怎樣能做到意見的歸一；反之，若各自以其主觀上趣味等質分歸入即易致意見的紛岐。照此說去，那麼本乎各自好尙以爲主張見解的這一條方法，應當就是不

對的，不好的了。誠然本乎好尙以爲主張見解是易致紛歧的，但是我們對於生活中問題本乎自己好尙而有所主張卻是對的——更沒有再對的；並且也就是好的。即若作客觀的事實去觀測而有什麼見解羼入好尙自然是不對，然不一定不好。

生活即是好尙之活動。我們生活中問題之最後取決都是取決於好尙。好尙是生活的本分，本乎自己好尙而有所主張有什麼不對？且你也安能離開這個覓出個別的依據？所以說更沒有再對的。凡好尙都是好的；（祇怕你不是眞好尙）無論他好尙個人的自由或好尙鄭重的態度，無論他好用計畫支配自己的生活或篤於親族的感情，乃至無論好尙其他種種，都是好的。各自本着他的好尙發揮成他的主張，這尤其好現象吾們所歡迎。所怕的乃在各不同的好尙不能發揮表現出來，那就極不好了。然則就不應意見的分歧了麼？這可以作四層的答覆。我們第一層要曉得。我們對於生活中問題有所主

張和作客觀靜理的研究不同，是沒有法子除開主觀好尙的；既不應當也不可能。那偏乎靜觀的感覺和理智在營構一主張時，只能為好尙服役幫忙，却不能代他來作構成主張的中心。所以畢有意見紛歧之處，亦避免不得。第二層自一面看各人好尙對至不齊，自他一面看則畢竟人心有同然。沒有人不以為自己的好尙即是衆人所共好的，寿便是沒人承認人心會有兩樣。我們於是就有了意見歸一的原理，不虞其絕不接頭。第三層我們因為承認人心有同然，我之所好或者為他所未會，但不是他根本沒有此好，所以百方譬解，總要喩起他的同情而後已。意見的歸一多是由此得到的。我們由此款迎各不同的好尙之積極發揮，積極主張，以期同情的喚起，意見的歸一。第四層各人意見其實不怕紛歧，只怕有所蔽。蓋紛歧者原不難於歸一，唯有所蔽則紛歧者又不難於始終紛歧耳。蔽固不一，而不知我與人之主張見解同出於各自之好尙，偏蔽於其所好不自省，怒於人之所好不加省，其主觀感情上之為

蔽。實[illegible]大。蓋各人主張見解之出於各自好尚，原沒法改的，也不應改的；其易致意見紛岐，原也避免不得的。於今唯一可以救正其失的，就在大家都曉然於各人主張見解之原是出於各自好尚的，原是主觀成分太重，易致意見紛岐的；則庶乎對於自己之流於一偏，知道怎樣去防戒而減少他；對於旁人之情所難已，知道怎樣去尊重而了解他；意見的歸一自然就可期了。在這四層的答覆之外，我們還有一層重要的申說。意見的歸一固是我們所祈求，但我們不應當單求其歸一。意見的紛岐固是我們所要慮，但我們不應當單慮其紛岐。我們爲問題解決上便利起見，所以慮紛岐，求歸一；但我們本來不是要問題之得解決妥貼盡善麼？妥善的新求至少有同樣的重要，或尤爲重要。但如何爲妥貼？無所謂妥貼，妥貼只能於各不同的好尚盡得發揮，如量容納之後得之，因爲這樣自然能夠於平。如何爲盡善？無所謂盡善，盡善只能於各不同的好尚盡得發揮，如量容納之後得之，因爲非如此不能集衆美。雖然這或

者覺是不可期的，然我們固應向此作去，求其較近於妥貼盡善，我們所爲歡迎各不同的好尚之積極發揮積極主張者，根本就是要向此作去。從各自的積極發揮積極主張，彼此就可以互相喚起同情互相了解，而問題得有一解決，這解決就是妥善的。我們在第三層答覆中說此爲求意見歸一的方法，其實求歸一的方法盡有，或且便於此，而求歸於妥善之一的方法則唯此。乖在求妥善而不急於歸一，這是我們認各自本著好尚發揮主張爲好，而不發揮表現出來爲極不好的本意。

上邊就有所主張時而說。若把這問題作客觀事實去測他將致怎樣一個局面而有什麼見解，則與客觀靜理的研究差不多，羼入好尚自然是不對。然天然的沒法屏除淨盡，且多是以主觀上一點傾向心作他見解的骨髓。蔡先生所謂「我確信……」云云者，不單蔡先生如是，幾乎各人都是從「我確信」上建立他如何云云的見解。既然如此，現在只能論他影響於事的好或

不好。不好。從他易致見解紛歧而且固執己見，難得修改接近歸一去說，自然是不好。然我以爲這也不一定不好。固執只是確信之弊，「確信」本身自然是好的。不我們如果沒有以自己的主張爲將要實現的局面之確信，那我們內部就缺少了活力，將何從而有所謂積極發揮積極主張，我們需歡迎確信，而不怕他的固執。

我於種種都表示承認加以肯定之後，要說一項反對的話。就是反對在喚起同情獲取了解外，用任何手段爲自己主張之進行。用手段的不應該，差不多人人都可覺知。但仍有人憑藉他的權勢，或謀取權勢，去推行發展他的主張正不自以爲非。所謂權勢範圍很寬，例如父兄對他的子弟，師長對他的學生，都有一種權勢可以資他憑藉。而普通最可資爲憑藉的，自然是政治上或宗教上的權勢。其所爲而出此者，蓋由看重結果，即是渴望他理想之實現。這是他真病根之所在，然今且不及申論。其既出此所以自爲解說者，常因其用

手段的機會有兩種，而亦有兩種：

一，當他用手段直接去推行發展自己主張時，所以自爲解說者，「我相信我的主張確是對的好的，我所爲出此者自問完全是好意。

二，當他用手段防礙旁人的主張間接去維持或發展自己主張時，他所自爲解說者「我見得這種主張（旁人的主張）確是偏邪的，或惡意的，我所爲出此者自問完全是好意。」

我們且承認他所自爲解說者在他自己是眞實無僞，而試討論是否可以承認他這番理由。照理說去，這樣行爲可批評之點實在很多，但我們現在則單申明一層道理來評量他，這不是別的道理，這就是我們的根本道理。所謂：

一，各人主張是天然的本乎各自好尙而來。

二，妥善的或近於妥善的解決，是各不同的好尙積極發揮積極主張彼此互喚起同情互取得了解上產出的。

各人。本。着。各。自。不。同。的。好。尙。積。極。發。揮。積。極。主。張，彼此。互。換。起。同。情，互取。得。了。解，是一。條。活。路。世無。所。謂。妥。善。解。決。可。得，如其。有。之，唯由。此。路。庶。幾。得。之。憑權。勢。用。手。段。是。一。條。死。路。世無。所。謂。至。不。好。的。局。面，如其。有。之，唯於。此。路。實。陷。致。之。用手段原是爲好，然結果適以陷他於極不好；這是我們反對用手段的根本理由。從這理由將於任何機會都不能用手段，況他們所說的兩種機會全爲誤認。在自信唯他的主張是對的是好的，全都是不自曉得他的主張是本乎他的好尙，是他個人主觀上的質分太重，是爲他個人性情資質……之所限。然固明明出自他的好尙，明明他個人主觀上的質分太重，明明爲他個人性情資質……之所限，天然無可逃者。當他用手段推行他的主張時，殆謂社會可以拿他的主張去照行而無待於參酌；其實這種爲個人性情資質之所限的主張，如何便是妥貼盡善的解決，妥善的解決固明明有待於各不同的好尙之互換起同情互取得了解纔得產出。我們。於。他。所。自。信。爲。對。的，雖無。從。

指謬其不對，然固知其絕非「這就是對的。」所謂「我這就是對的就是可以照行的」我們根本不能承認。我們旣根本不承認有他這種機會，更何能承認他由此機會而用手段？其認旁人主張爲偏邪，或還有意之非是，也同此理。從各人主張莫不爲其性情資質……之所規定去說，則各人主張原無不是偏者。然一一之偏都本乎一一之好尙，一一好尙都是好的，則一一之偏都是應當承認的。妥善的解決固不在偏上，然一一之偏皆爲妥善解決的出產之所自。所謂「這就是對的」固無有，所謂「這就是不對的」亦無有也。如他們意中所謂全不應容許之「偏邪」實沒有這樣東西，唯是誤解而已。若所謂偏不外爲性情資質……所規定之意，則雖偏不足患。我們所謂各人本着各自好尙去發揮主張，原則是各自本着其一偏去發揮主張。然不慮其覺歸於偏者，其偏中之果偏處則是其個人之所獨，將莫從喚起衆人之同情，取得衆人之了解，欲遂以爲解決之所歸固不得也；其偏中之能得衆人之同情

與。了。解。處，則此。所。謂。人。心。之。所。同。然，偏實。非。偏，欲不。以。解。決。歸。之。亦。不。得。也。故從各自之偏發揮主張去，自能着得妥善之解決。至有謂某派人之主張爲懷着惡意者，此絕非人情所有。我們絕對不承認有懷着惡意的人。且人雖於其情所不能已者乃能積極做去，亦唯其情所不能已者乃能獲得衆人之同情。若意有非誠，精神不貫，祇爲私圖，誰與同心？亦有自消滅已耳。故如他們之所謂偏邪或惡意者，其實皆無此事，縱或共有亦不足患；我們根本不承認有他這種機會，或不承認其由此機會而用手段，防礙旁人主張。

衡山先生自滬以所著家庭新論稿本寄示，並屬就近轉示李平先生，子民先生，乞各爲之批評。余既讀衡山書，更得兩先生所寫示者，輒即意之所觸而許其懷抱如此。至於家庭問題余尚未自陳所見，將別爲文以質三先生。民溯

十一年九月漱溟記

印度哲學概論第三版自序（錄「印度哲學概論」民國十一年）

愚以民國六年來大學，繼許季上先生任印度哲學一課。許君舊有講義一種，蓋參酌取材於日本人書三四種西洋人書兩三種而成，愚但事增訂，未及改作。七年乃根本更張之，以為此書。第一第二兩篇先成，卽在京印行。故初版序標七年月日。八年續成後半，以全書託商務印書館出版。其時於前稿已有悔，願思改正而不及改，但於第一篇末綴一語誌意而已。九年再版以病不能動筆，竟仍原稿付印。十年則於所作知悔者益多，因止三版不印。茲又一年，誠欲別寫新本，顧所事有急於此者，而以校課故不能竟無此書，卒又以原稿付印。然於所知悔者不可不有聲明，特卽其較重要各端條列左方，唯讀者省察焉。

第一篇第三章　愚夙短於佛教歷史的研究，於晚近西洋人日本人之考證印度史事者亦未留意。茲章述佛教概略，於此一面遂形缺忽。述佛陀一節，但就佛教經籍所傳，敷陳其概，未能別取考訂，此並懷歉之一端。

又第二節敘敎相、略如天台華嚴所明，近知判敎之舉根本有所未合，而諸師所判於義尤多未安，雖其言亦有相當價值可以存考，而恩欠一種聲辨，此又懷歉之一端。

又第四章二節

又第五章二節　以上兩節悔之最早。往於述印度宗敎之後輒進而推論宗敎之爲物云何，於述印度哲學之後輒進而推論哲學之方法所資；雖當時命意亦無大謬，而立言不善易以致誤。九年再版即擬刪裁，此經兩達印刷方面則已後時迨再版既竣乃行削改。今本猶當年改版也。

又第二篇第六章一節　此節述相宗三性無性義，於唯識論不肯說依他無性者特致辨論，而引三無性論一段作結。蓋往時治佛學好三論議，於成唯識中示與空宗異趣者咸致不滿，必辨之而後快。今於此等處不敢妄有論列，頗悔昔作。又成唯識於相宗爲新派，三無性論則屬相宗舊派，其立義蓋多不同。

往不知此辨，而援舊派以駁新派甚無當也。

又第三篇第一章二節　此節釋理門論現比二量頌，今承呂秋逸先生爲辨其非。呂君釋現量頌云「此頌但就五色根以明現量之緣自相。有法謂色等諸蘊；相謂其所有無常所作等義；其義不一，故曰「非一」。此非一相貫通餘法，屬於共相，有色諸根於中俱不能起，故曰「一非一切行。」色根所行唯有內證而離名言之自相，故後半頌云云。」又釋比量頌云「此頌但就比量之憶因智，明比量之於共相轉也。事之謂體，亦猶前之云有法；法之謂義，亦猶前之云相；復言相者則是因法。事之有宗法則於此見其端倪，故得相名。相非能行於有法之一切法義，譬若所作性因行於聲之無常，而於其虛疏則不行也。既不遍行，而能爲因者，蓋能示於同品定有，說因處宗，必隨逐，卽可簡別於餘相遮法，故說爲彼因也。更進而言，能爲相之法亦復非一，此中所取者唯其範圍狹於所相宗法或相等之二種。亦若聲無常宗取所量性爲因，則其界寬，涵於

異品，成其不定；即亦不能表宗定隨因之義，故曰「唯不越所相，能表示非餘一也。」愚曩於續藏暨日本佛教全書等遍求此二頌疏釋不得，因取廣百論釋論之義為之推釋，今呂君蓋從大論疏瑞源記得見唐賢釋文者，其說自是有根據，義當從之。

又第四篇第一章二節　此節述佛法對宇宙緣起之說明，以楞嚴為非真，以起信為可依信。今知起信亦不可依信，起信論與楞嚴同為可疑之書，日本人考之甚詳。其所說道理蓋多不合，近歐陽竟無先生極辨之。於此問題求佛家意見可得者僅此二書，不論其可疑與否，自宜存考，然竟不知起信亦可疑，誤以為可信，此所歉也。

民國十一年四月二十八日漱冥識記

評謝著陽明學派 在北京高等師範講稿民國十一年

中華書局出版謝无量先生著的書有許多，如「佛學大綱」「中國文學史」「中國哲學史」等等都是的；還有一種小本的學生叢書其中如「孔子」「朱子學派」「陽明學派」「王充哲學」幾本亦都是的。這些書我或看過，或未看過；未看且不論外，其看過的也覺得似都有可批評處。這一本陽明學派是最近偶從朋友案上看見的；其間可指摘處尤其多。以陽明在中國學術上價值之大，勢力之偉，論理社會上大家都應當曉得他一點學說總是，然陽明全集安能人人都備一部？則簡明的編輯一小本以供給普通社會，原是很需要的。現在這本書聽說也果是很流行，那麼其間許多不妥之處如其聽他這樣流傳，似乎不好。在謝君既作這本書供給社會需要，則我們既有所見不可不出而辨正——此亦是一種社會需要。

聽說謝君此書是以一日本人所著的書作底本，大約其中錯繆不妥之處或

是原出於日本人，而謝君沒加辨察，就沿用了。就此書以窺其原來編制，則前半仿取通常講哲學之格套，如第二篇各章之分列宇宙觀人生觀等是；後半似取陽明平日所說的話分作幾堆。例如言知行合一者爲一堆，言天理人欲者爲一堆，言良知者太多，既爲一堆，又分爲數小堆；如言固有者爲一堆，言致良知功夫者爲一堆之類。凡陽明所說的話皆納於此幾多之堆中，其不便分爲者如四句教法則又爲立一堆，務使應有盡有，而無所遺漏；此即其後半各章各節所由立矣。於是其前半以敷衍格套則病浮泛不剴切，搜集一些關係宇宙觀人生觀的話連綴成文，於陽明宇宙觀的眞意人生觀的眞意全道不出。其後半以分堆辦法則病零碎無頭腦，每章或每節中將此一堆陽明的話條列排比起來便好，於陽明宗旨毫不可見，使我們看完之後心中茫然得不到一點什麼意思。又此零碎排比而成章的本都是許多陽明原來文句，絕少著者自己的話，唯於每條陽明語之前常有一兩句引子，其後則有一兩句收

束，是箸者自己筆墨。例如：

「良知雖固有之，然知愈致則愈明。（引子）故曰「天理在人心亙古亙今無有終始。天理卽良知，千思萬慮只是要致良知。良知愈思愈精明；若不精思漫然隨事應去，良知便粗了。」（陽明原語）蓋良知旣粗，以此判斷事物或至顚倒善惡也。」（收束）

「致良知之功夫愈勉愈進，日異而月不同。（引子）崇一曰「先生致知之旨發盡精蘊看來這裏再去不得。」陽明曰「此何言之易也，再用功半年看何如？再用功一年看何如？功夫愈久愈覺不同此難口說。」（陽明原語）蓋其間消息全在於心悟，而非言語所可形容也。」（收束）

諸如此類，都是開頭兩句引子，便將陽明言語錄入；然後用「蓋……也」作收束。此種辦法不能將陽明言語條貫起來而得其旨歸已屬無謂，然前之引子後之收束果作得好，亦未始不可指點出陽明意旨，使人眼下明醒，而為

讀者之一助。乃此一兩句之引子與收束亦往往錯誤不通。（若更有所申論尤多誤）不但不能點出陽明意思，翻且加以攪亂而失其原意，此眞可爲太息者。茲舉其尤著者於左：

一、第三篇第二章心卽理說有一段收束云：「陸王所謂心卽理之異義，是指良知之本心，能爲百行之標準者而言；而邪心私心不與焉。世或誤解心卽理之語，以本心與私心同類而並論之，……是豈陸王之本旨哉？」此替陸王辨明的話，似乎務在妥愼，其實陸王原旨卽從此遂失而不可見。蓋陸王所謂心卽理者一面固是說是理卽從心而心外無理；一面亦是說是心卽是理，更無非理之心。固無理非心，亦無心非理。若有心非理，還說什麼心卽理呢？他絕不承認一種心有理，一種心無理。換言之，卽絕不承認有一種心爲本心，有一種心爲私心。私心卽非是心，或私心卽沒有心，此其本旨也。孟子所謂放其心而不存者，所謂舍則亡者是也。若如

著者所辨「是指這種心而言不是指那一種心而言，」不幾使人疑心亦有非理者乎？不幾使心即理者變爲心非即理乎？原有精神經此一辨，完全喪失不可見矣！

二、同前章有一段引子云「陽明與朱子之異亦如西洋哲學中理性論者與經驗論者之異。」按西洋哲學大陸之理性派與英島之經驗派原爲爭認識論上之問題而分派者，與陽明朱子之以爭倫理上問題而分者全非一事；豈能比而同之？有此一比又被攪得糊塗了！

三、同篇第四章第二節良知固有論收束處替陽明辨良知非後天經驗得來之義云「天下無無因而生之物，春蒔其根而後秋獲其實，自然之理也。嬰兒之良知雖長大始可見，然其根必植於先天；猿猱雖被以冠裳，而終不能教化使知禮義者，本性所無也。故良知固有之說未可非也。」這眞是可笑極了！良知原即是赤子之心，到長大，天眞已鑿，反不易見，如何

却說長大乃見？且藉以追證小的時必自有了呢？有此一辨證，而良知固有之義又喪失不知到那裏去了！

四、同前章第三節良知標準論引子云「凡道德之判斷無論直接間接皆自良知而出，故陽明良知標準論極其詳審可味也。」按良知之判是非皆直接的，所以談良知者每以鏡為喻是妍是媸，隨來隨照。又每云「天機神應不容措力，」若一加擬議思量早已不是了。安得有所謂間接之判斷出於良知的呢？輕此輕輕加上間接兩字，又把良知迷失到烏何有之鄉了！

五．同前章節有一段為陽明言集義作引子云「小善積而成大善，小惡積而成大惡；故吾人功夫當時時積聚正義。」嗚呼！集義顧可作如是解乎！此正所謂「義襲而取」耳。陽明所謂集義即是致良知，亦即是戒慎不睹，恐懼不聞，而慎獨，非尋常人認那許多為好事而天天做好事之謂也。

做好事者亦便是所謂「行仁義」而此則所謂「由仁義行」也。經此一引子所謂集義者適得其反矣!

六、同前章節有一段收束云「蓋良知判斷之所以誤皆由認人欲爲天理也。」按此句直是不通!如果是良知便不會有誤,如其誤必非良知,不得云良知判斷有誤。

七、同前章有一段云「野蠻人判斷善惡之意見往往與文明人相反,……亦出野蠻人致良知之功夫未熟。」此話從何說起?

八、同前章第五節致良知功夫論全盤皆錯,容後另爲辨明。其荒唐可笑之語句亦至多。如云「動之功夫在格物致知。」其實傳習錄中明明說「格物無間動靜,靜亦一物也。」玆姑不一一列舉。

九、同前章第五節良知與行爲之關係論亦全盤皆錯,待後辨明。其不通語句亦至多,如云「良知能戒慎恐懼,有使人不爲惡之作用,蓋於已行之

後而戕其將來，有命令之意」就字面牽扯，直不知所云，茲均不一一列舉。

十、第五章陽明學說相互之關係有一段收束云『欲良知之示此標準不可無致良知之功，即致良知而不行，又無以見心即理之效。』既致良知而猶有所謂不行，則所謂致良知者誠不曉其果作何解？是蓋猶以致知爲無預於行之事也。世有如此之陽明學耶？

我們不過舉這幾條作例，使大家知道他的荒謬。其實這零碎指摘是無謂的，以下我們對於他書中『知行合一論』『致良知功夫論』『良知與行爲之關係』三篇各加辨正，亦即是對於陽明宗旨稍爲申明表白。我們爲使陽明學說易得曉了起見，先辨其『良知與行爲之關係』之非，次辨其『知行合一論』之非，最後辨其『致良知功夫論』之非。在這『良知與行爲之關係』一篇裏，作者以從前心理學之知情意三分法來講良知。他說：

「近世良心固有論者或以良心爲知之作用，或以爲情之作用，或以爲意之作用，其說各蔽於一端。今陽明以良知之體用卽心之體用，則心之三作用同時卽良知之三作用也。請以陽明之說證之。」

於是他便開列知情意三項，而各以陽明講良知的話分注於其下，牽扯傅會以成其說。每項之下又分行爲前與行爲後。於是他不但可以指出某爲良知之知，某爲良知之情，某爲良知之意；並且可以指出某爲良知在行爲前之知，某爲良知在行爲後之知，某爲良知在行爲前之情，某爲良知在行爲後之情，某爲良知在行爲前之意，某爲良知在行爲後之意，奇奇怪怪，不可測度，所謂良知是什麼東西，簡直眞明其妙了！

例如他在意的一項之下，引陽明語「能戒愼恐懼者是良知也」便說「良知能戒愼恐懼，有使人不爲惡之作用，蓋於已行之後而戒其將來，有命令之意，然亦可以戒之於行爲未著之前……」。從戒愼恐懼一戒字扯出命令

之意，以傅會心理學上所謂意志。其實戒慎恐懼另是一會事，豈可這樣講？而是荒謬。又他在知的一項之下，則藉知善知惡知是知非之語以證良知有心理學上所謂知之作用。並且後面列一良知三作用在行爲前後的詳表，其中指良知在行爲前之知的作用爲「關於判斷，」在行爲後之知的作用爲「關於詳論。」良知雖不可云無判斷用，然全非論理學上所講之判斷。至若詳論二字則直不知從何說起？誠爲胡鬧。要曉得良知對於善惡是非並沒有識別之用，只有一種迎拒之力不可因其知是知非的字面，便以爲是知識的事。這在陽明自己原說的很明，傳習錄上說「良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡就盡了是非。」好惡卽我所說的迎拒。在作者於陽明所謂良知全無理會，但摘拾陽明一二語句字面去傅會，自全無是處。

陽明所謂良知固不好講，然此時正復不必作深解。陽明他爲此語原是本於孟子「不學不慮」的兩句話而來。其實只就這兩句話分割去，所謂良知者

已自可見。第一樁一切後天知識俱不在內，這是很明的。某為天某為地某為黑，某為白，某為三，某為四，……所有這一切具體觀念或抽象概念都為良知所不能知。良知上根本沒有這些個。第二樁其能知這些個之知非是良知這就是說先天所有能創造能傳習能了解這些後天知識之作用，即所謂感覺作用和概念作用（即理智）者都非良知。然心理學上所謂知情意之知實是說這感覺作用概念作用；則舉心理學上所謂知者來講良知，良知是否包含得了？後且直以判斷辯論等作用屬諸良知，良知更何曾能作這許多事？通常所謂判斷作用即是概念作用，詳，論則尤為複合理智的事正，是要待學待慮者，如何說作良知呢？第三樁我們試看眞個不慮而知的是那一項？則只有痛痒好惡纔相接觸即時覺知更不待慮即此痛痒好惡是良知這項的知是有情味的知或說有意味的知，和知識知解的知不同知識知解的知是靜的知亦即是客觀性的知，而良知則為主觀性的知試看孟子的話便曉得。孟子說

的人之四端，「惻隱之心人皆有之，羞惡之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之。」其惻隱，羞惡，恭敬，是明為有情意的知，因不待講；即是非之心亦不是概念的判別，而指善惡人對於是非有一種迎拒的那一點。所以陽明直以好惡為說，所謂「是非只是個好惡，只好惡就盡了是非」者極得孟子的意思。就以孟子的一段話所謂「口之於味有同嗜，目之於色有同美，而人心有所同然，便可以互相證明了。所謂這種有情味的知，或有意味的知，在今日則所謂直覺。直覺不待學慮而世所謂半情半知的。譬如我們看見花而有美感，此美感便是直覺。即此有美感時是知其美之時，美感與知其美非兩件事；自其有所感觸一面看去則為情；自其有所曉了一面看去則為知；蓋即情即知者也。大抵為人講良知就感情去指點尚無大誤，若指為知識邊的事則不對了。至若知情意之意則良知上固亦有之。蓋無論如何複雜的情味總不出乎好惡，好惡只是心的迎拒力，行動即從這裏而起。如見好花則向前賞翫，閒

憑鼻則退後掩鼻，雖無所謂意志，而意志已存乎其間。因人每用智慧為工具，行事多出於安排決定，故有意志可指；而此則天機神應，間不容髮，故無意志可見；而其。實。此。正。是。眞。的。意。志。所。在，舍。此。則。後。之。所。謂。意。志。亦。不。得。有。也。心理學上知情意之三分法本屬舊說，其實意是不好獨立的。

茲將謝書應辨正之點分三條重述一過以清眉目：

一、原書徑以心理學所謂知的作用講良知是不對的；知的方面以感覺和理智為主，而良知則只是一種直覺的知，不可無辨。

二、原書徑以心理學所謂情的作用講良知是不對的；良知固屬情的一邊，然世所謂情有非良知者，此處較細，暫不能詳，而不可無辨。

三、原書徑以心理學所謂意的作用講良知是不對的；良知上未嘗無意的作用在，但如云「戒其將來，戒之行為未著之前，有命令之意，」則無有也；不可無辨。

總而言之，知情意原不妨說都是良知上所有的，但如原書所說則全不對矣。次當辨其知行合一論之非。在此章中作者列舉十義，謂陽明知行合一之說要不出此。十義者（一）知則必行；（二）知與行並進；（三）不行由於知未真故；（四）真知則必行；（五）不行終不能得真知；（六）知為理想，行為實現，真理想必實現，若不實現僅當名空想，不可名為理想，世之空想家多而能真知實踐者少，故陽明發此論；（七）知為理論，行為實際，理論之可貴與否因其適於實際與否而定，不適於實際之理論不足貴也，所謂理論與實際相違之說既陽明所決不許，故倡言知行合一以斥架空之弊；（八）知行合一為知行關係之真相；（九）知行合一之說可以鼓勵實踐之勇氣；（十）知行合一其所謂行不限於動作兼指心之念慮而言，譬如知惡念是知，絕其惡念使不生即是行。陽明知行合一之旨究竟何在不能說得出來，乃寫若許條款以臆度之，不獨陽明之旨不得見，反因而更加迷晦。就中以六七兩條尤

為糊塗。末尾有一段更可令人失笑，原文云：「然猶有疑者知行合一果何所知而何所行乎？……若謂知惡便行惡以解知行合一，不惟異於陽明之本旨，抑亦大害於人心矣！」他不替陽明辨解還好，他這一辨解，陽明知行合一的意思倒不知道往那裏去了！此下更分四大段湊集一些陽明的話而敷衍成說，種種荒唐不可枚數，總是於陽明意思全沒理會，不經他說猶可聽人自去理會：一經他說乃攪亂攙雜人亦無從理會矣！今欲說明陽明知行合一的意思，不可不先弄明白他所謂「知」是什麼？他所謂「行」是什麼？然後方能論到合一不合一的問題。此在原書作者亦稍想到這層，所以他說：

「至於知行合一之範圍則僅限於人事，而不及自然界。蓋凡政治道德一切關於人事者知之即無不可行之，若夫自然界之事能知之而即行之者較罕。故陽明言知行合一始終以實踐為主，亦專就人事言之耳。」

其實他這種分別還是沒弄明白。此處所說知行自有所專指，而不是無範圍

的；但却不是人事和自然界的區分。自然界的事知之而可以行之的正多，凡人類之以科學利用自然界者何莫非知之而即行之呢？而人事正不見得像他所說知之即無不可行之。我知道如何裁兵的理，我便能裁兵麼？我知道有錢可以買衣服的理，我便能有錢買衣服麼？須要曉得，既說個知行合一，自然這「知」是指總應要發生行為的主觀上有情味的知，而不是泛指些發生行為不發生行為都不干係的知，客觀性的靜的知。譬如知道如何裁兵的知，和知道有錢可以買衣服的知，都是靜的知，並沒有發生行為不發生行為的下文可說。若是知道裁兵為現在切要的知，便是主觀上有情味的知。他知裁兵切要的知，與他動於裁兵切要的情，要是不可分的；假如他知道裁兵切要，而不甚動裁兵切要的情，則必是其知裁兵切要猶未真。從這種知上是總應要發生行為的——即裁兵運動知行合一是專指主觀上有情味的知與其應有行為而說，却不是以人事與自然界為區界。試看陽明答顧東橋論知行合一

書籍以知食乃食，知路乃行為問而陽明以知味之美惡，知路之險夷為說，皆可見。又答徐曰仁問，舉好好色惡惡臭作例云：「見好色屬知，好好色屬行。」此見字大似指視覺，而屬於靜的知；其實此見字非單純視覺而實包同時直覺而言。蓋色是單純視覺可以有的，好色則不是單純視覺所能有，必兼同時直覺言乃有所謂好色。故此見字仍屬有情味的知，而非靜的知。陽明弟子王龍谿答人問知行合一嘗有云「知非見解之謂，行非履蹈之謂」都是辨外人以知識見解之知討論知行合一問題的錯誤。本書作者所以發生知惡行惡的疑問，而特為慎重致辨，也便是錯誤在這上邊。他如果曉得知惡即是惡惡，即是拒惡，而知識見解不算數，何致有這笑話呢？

知行之知是專指主觀上有情味的知，既如上述；知行之行又是什麼呢？平常大家所謂行就是「作事」而與「不作事」相分別的；但其實我們沒有不作事之時。人常說「我現在沒有作事；」然此時你獨不坐臥站立了麼？無論

你是坐着，是臥着，是站着，已是坐着了，已是臥着了，已是站着了。乃至你歇着，你睡着，也已經是歇着了，睡着了。不能說這些都不是事，只可說沒有特別累動罷了。「作事」「不作事」只有忙閑程度之差，初非有劃然的區別可得。蓋作事的時節也是我們的一段生活，不作事的時節也是我們的一段生活。無時無生活，既沒有什麼不「行」之時，則那裏別有所謂「行？」生活即是念念相續，作事時節也是念念相續，不作事時節也是念念相續，都是一般的。照平常大家所謂「行」的去求，簡直求不到；因為這樣實在是看得太粗了。如其要去求所謂行，則只當就念念相續之一念上去求。我們時時是一念，任此一念上從其有所感發趣向而言便是行，更質言之，只這一念上所有的情意是行。說個行，便當就這裏看；更於外求行則異的行卻將遺失。譬如看見師長，只這一念起，敬則是行了；更不待起身搬個椅子與他坐而後為行。看見乞丐，只這一念生，憐即是行了；更不待掏出錢物給把他而後為行。搬個椅子與

他坐，掏出錢物給把他，都是起敬生憐之念念相續而遂之於四肢百體的眞個起敬生憐自然會如此，萬一格於時勢，一假設爲病臥在牀與手邊沒錢一而四肢百體不得循其感發趣向者以表達於外，則只此感發趣向之念念不已既將恭敬之行慈善之行作了而無不足倘以時勢之便得有動作表達出來，則亦是將恭敬之行慈善之行作了而非有條反之，若求曾眞勵敬與，憐之情意無其念念之相續而徒有搬個椅子與他坐，掏出錢給把他之舉動，則其爲何種行爲正求可知，要不可以爲恭敬之行慈善之行也故眞的行在情意，其表見於外乃有舉動若求行於舉動，未有不失眞的行者。勇人必要問，你說知也是說情意，說行也是說情意，然則知行豈非無別了麼？答曰正是如此知即在行上，行即在知上，知行都在一念上只此一念自這一面看爲知，自那一面看爲行，知行一體非二物也陽明說知行便是這般意思，故曰「知之眞切篤實處即是行行之明覺精察處即是知」又曰「若會得時只說一個知已

自○有○行○在○只○說○一○個○行○已○自○有○知○在○」而龍谿所謂「知非見解之謂，行非履蹈之謂；」亦無非此意。龍谿集中此段原文云：

「明倫堂會語請問知行合一之旨。先生曰「天下只有個知，不行不足謂之知。知行有本體，有工夫。如眼見得是知，然已是見了，即是行；耳聞得是知，然已是聞了，即是行。要之只此一個知已自盡了。孟子說「孩提之童無不知愛其親，及其長也無不知敬其兄，」止曰知而已。知便能了，更不消說能愛能敬。本體原是合一。陽明先生因後儒分知行爲兩事，不得已說個合一。知非見解之謂，行非履蹈之謂，只從○一○念○上○取○證○知之眞切篤實即是行；行之明覺精察即是知。知行兩字皆指工夫言，亦原是合一。非故爲立說以强人之信也。」

即如看見師長一念起敬之例，從其知敬師長而言，則謂之知。然已是起敬了，即是行。知行都於敬師一念上見。所以要想明白陽明的知行合一論，頭一樁

應當曉得他有知行本來合一之意。他屢次說：

「某今說個知行合一，……又不是某鑿空杜撰，知行本體原是如此。」

「此雖救弊而發，然知行之體本來如是，非以己意抑揚其間，姑爲是說以苟一時之效者也。」

但在旁人談到陽明知行合一論，總看作因勉人實行而發，對於陽明這種聲明辨白絕不細心體會以求其故。其實如果不曉得知行本來合一之意，則陽明知行合一論必無從明白的。

不過此時又要曉得，既知行同在一念本來不離，何又有知行不合一的問題發生呢？則於曉得絕對不離之知行外，再須曉得有絕對不合之知行，然後進而談知行離合的問題自易明白了。所謂絕對不合之知行，即是以靜的知識見解爲知，以表露的舉動作事爲行。蓋從知識見解之知，情意未著；而情意未著，絕無動作發生。所以知識見解的知和舉動作事的行是絕對不能相聯合一

起的。在絕對不離之知行，即知即行，無所等待，不發生知行不合一問題。在一絕對不合之知行，兩不相及，無可等待也，不發生不合一的問題。知行合一不合一的問題，是因這兩種知行牽連錯混而發生的。牽連本來是牽連；錯混是人所錯混。自一念之感發趣向，知行原已俱有，然苟非時勢禁格，則念念相續，布達肢體，是不應當沒動作的。感觸惡臭之知與退後掩鼻之行本相聯帶。所以陽明有云『知是行之始，行是知之成。』即於一念外更就其念念相續達於動作而為行也。由此第一種知行之知與第二種知行之行相牽聯，則於一切知過不能必改，見義不能勇為者，都發生知行不合一的問題了。其實若單就第一種知行看，當其知過見義之時，即知即行，一念俱足。當其不能必改不能勇為之時，無知無行，一念昏失，知行未嘗不一也。所以說為不合一者，蓋就其一念之知，以責其作為之行耳。這是因兩種知行本來牽連而發生知行不合一問題的。還有因為人的錯混而發生者是怎樣呢？我們從一種觀察

客觀靜理的方法，產出知識見解以爲我們生活中的工具；許多常識和學術都是如此。但如見師當敬，言必信之理則非客觀的靜理，而爲主觀的情理。此理出於良知直覺，與知識見解由後天得來者根本不同。却是我們常由習慣而致錯混，把這種情理也做成知識見解一般。於是自修則藉多見多聞，數人則濫訓條注入，直欲彌知識見解之知發生舉動作事之行，結果徒增許多死板乾燥之知解，而行事不逮；就發生知行不合一的問題了。其實若純就第二種知行去看，則知識自知識，行事自行事，本不發生合一不合一的問題。祇爲其本身原是情理之理，被人錯混到知識路上去，兩種知行相錯混而雜分，輒即其所知以責其行之事，就生出知行不合一問題。此時又有不可不知者作繭一種知行不合一問題，情昧之知與動作之行本相牽帶，而竟知過不能必改，見義不能勇爲，是猶聞惡臭而弗退後掩鼻者，自是失其本然而爲一種病態。此病實吾人之通患，抑吾人所患亦唯此一病。其義容後詳。求所以致此病，

蓋私意亂之也。陽明答徐愛問云：

「大學指個眞知行與人看「如好好色如惡惡臭。」見好色屬知，好好色屬行，只那見時已自好了，不是見後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只那聞時已自惡了，不是聞後又立個心去惡。……知行如何分得開？此便是知行的本體不曾被私意隔斷的。」

陽明之意即我前邊所說自一念之感發趣向以念念相續布達肢體見諸行事者，必要如此隨感即應，方爲知行之本然。若知而不見有行，或又特立個心去行，便都不是了。在感既眞，在應自切；應有未切，即感有未眞。感之不眞，由心有所牽，此有所牽之心謂之私意。方其一念有感，雖不無興發，而力難持續，以及於念念，以達於肢體；這是根本致命傷在此知之前者。但有所感、豈其無應？卒乃無應，由有貳心。此有貳之心謂之私意。這是結果性命的利刃在此知之後者。陽明之言似只屬後一層，然實有此兩層特未分別說出耳。陽明每云「

知而不行祇是未知」即前一層「應有未切」「感有未異」之意。有此兩層而病態遂是，陽明欲藥此病，所以倡知行合一之論。知行合一論者，指示出知行之本然者為其常態，以見世人之失其本然成為病態，而使人知所以求之誠求到知行合一地步即是感應真切得其常理，亦即是聖人此其真意義也。非強為立說徒以矯時弊之謂也。

又在後一種知行不合一問題，直覺之知本來不假學慮而自足，何反求之見聞教訓？且從之以見聞教訓而猶不足？此又所謂失其本然而為一種病態也。此病（本來自是而茲竟不足之病）實吾人之通患，抑吾人所患亦唯此一病。蓋此病與前病原是一事，前之不足于行，正此不足於知之見症耳。其所以致此，還即心有所貳之故。世人輒欲藉見聞教訓以為幫補，非徒無益，適以滋惑。陽明欲藥此病不得不排知識見解之非知，而指出知行合一之知以示人。知行合一論者，使人曉然必如是而後為知，而有以實致其知，此其真意義也。

俗以爲其意在勉人以實行者淺見也。與其。謂。爲。意。在。勉。人。以。實。行，專曰。勉。人。以。致。知。此時。行。上。無。可。着。力，若只。去。行。則。無。非。「行。仁。義。」「義。襲。而。取。」而，行。非。其。行。也。故陽。明。之。工。夫。曰。「致。良。知。」

上面意思茲更簡括重述如下，願大家切記。

一、俗常看知行合一論爲有所矯而強爲立說是不對的；知行合一論是實理實說指出知行眞相與人。

二、俗常看知行合一論在勉人以實行是不對的；知行合一論是要人去致知。

此兩條是陽明發言本意。然使無世人之以良知錯混到知識路上去，而誤解知行爲兩截事，則亦無須說個知行合一也。（若說反嫌多餘）知行合一之論自是糾正時人錯誤而發。

又次當辨其致良知功夫論之非。原書於此妄謂陽明有動靜兩種功夫，在此

兩種功夫下復有許多樣色。其原文云：

「陽明說致良知之功夫極詳密。今約言之則有動靜二種。動靜之功夫不外讀書，愼獨，靜坐等。動之功夫在事實磨練，輔以社會之經驗。動靜二者皆致良知之要也。」

「動靜二者之功夫雖當兼行並進，然亦有辨。當閒暇無事且加意於靜之功夫，以免精神外騖，至於應接事物，非有動之功夫無以徵其素養。故二者相須不可離。」

這是他開頭的兩段，以下文章甚長不須具引。即此兩段話荒謬離奇，信口亂說，幾於字字是錯。陽明功夫只是一件，故以簡易直捷為世所稱，何曾有動靜兩種？更何曾有五六樣色之多？如此支離繁雜乃猶曰約言之乎？讀書愼獨何緣乃屬靜之功夫？愼獨亦豈可以為某項下之一功夫？亦豈可與讀書靜坐同列而並論？至於動之功夫在事實磨練輔以社會之經驗，直太離奇！良知安事

經驗乎？功夫又何能兼行並進得？且復有辨更爲可怪！功夫豈能擱下一件換過一件耶？其後文又謂「靜之功夫終屬消極方面」又云「動之功夫在致知格物」皆臆說無據。

大約儒家種種功夫祇是名目不同，或方面不同，至其內容則只是極簡單之一事，更無兩件。陽明嘗答人問云：

「大學之所謂誠意即中庸之所謂誠身也。大學之所謂格物致知，即中庸之所謂明善也。博學審問愼思明辨篤行者所以明善而爲誠身之功也。非明善之外別有所謂誠身之功也。格物致知之外又豈別有所謂誠意之功乎？書之所謂精一，語之所謂博文約禮，中庸之所謂尊德性而道問學，皆若此而已。」

又傳習錄載云：

「黃以方問曰「先生之說格物，凡中庸之愼獨集義博約等說皆爲格

物之事。」先生曰「非也，格物。即。愼。獨，即。戒。愼。恐。懼，至。於。集。義。博。約。工。夫。只。一。般。不。是。以。那。數。件。都。做。格。物。底。事。」

又陽明嘗言「謹獨。即。是。致。良。知。」又答聶雙江書有云「所謂。時。時。去。集。義。者。只。是。致。良。知。」凡此皆可證明並無兩種功夫；亦非致良知或格物一總題目下包有許多樣色功夫；而實種種功夫皆同爲一事也。

此時嘗說陽明之唯一功夫是如何一回事。欲說功夫不可不知吾人爲何要功夫，必先明白問題，乃能談應於此問題而來之事情也。且就陽明之說而觀，則頭一層當曉得本無問題亦無工夫可用之義。蓋假如我們要求什麼特別另外爲自己所缺的東西則成爲一問題，而須要有求之之方即工夫。但在陽明知只要良知，不要什麼別的東西；而良知不學不慮本自現成，豈非無問題者乎？既無問題又要功夫何用呢？假如我們以爲良知猶未足，而更須如何以完成之，則亦是問題，亦須功夫。但在陽明又以良知爲已足，更無須幫湊補充，

則尚何有問題？何須功夫呢？此所謂本無問題，亦無功夫可用之義也。然則豈遂竟無問題亦無功夫乎？此却亦不然。問題雖是有的。蓋良知雖本具，然亦不難丟掉；良知雖已足，然亦不難欠明醒。吾人常求其所以常在常明保不昏失者。此問題也。設有以使其不昏不失者。此功夫也。

昏失是問題，不昏失是功夫，此極簡單明瞭。所以孟子說「學問之道無他，求其放心而已矣」，一句話斷得甚明，并沒有許多問題，亦沒有許多功夫也。於是又常進而問：怎樣叫做昏失呢？或所謂昏失是怎樣一回事呢？可以答言：昏即是失，不失不致昏；然失實無失，只是昏。蓋此心所以昏昧，都是心放失不在的緣故，所謂「心不在焉，視而不見，聽而不聞，」是也。心如何會不在呢？為其有所在，所以就不在了。此有所在的心亦謂之放於外的心，俗常說心跑了的便是。自遺不在一而說即謂之失其心，如果不失其心，絕不致昏昧，依云「昏即是失，不失不致昏。」然所謂失其心者，那裏眞個便失掉了心呢？實不過

昏昧一點，失其明覺罷了；故又云「失實無失，失只是昏」唯一問題只是心放於外，我們前邊講知行合一說「心有牽貳」便是指此，所以又謂之私心私意的，因爲隨感即應，過而不留，纔是天理之自然。亦即是公，特別着在上邊是出於人之所爲，亦即是有所私，故又謂之人欲，人欲猶云人爲，非指聲色名利者，聲色名利毫不雜以人爲，則亦天理也。是方法不間內容之異，故憧憧往來胸中者罔是私心私意，即一時心若無所馳逐，坦然沒事，亦不可恃；路子（即方法）既熟，舉心動念，仍不出此也。然則功夫將如何用？祇是如中庸說的戒慎恐懼，戒慎恐懼即是此心常在之意，然說個戒慎恐懼，便將謂將心注念不忘，則又不是。若注念在此，則如何照應事物？纔一照應事物，便又失卻，安有此理？且注念亦豈天理之自然？則戒慎恐懼是要心裏沒事而息息不昧自然的戒慎恐懼，非人爲的戒慎恐懼，誠能如此，則痛癢好惡隨有所感無不眞切，尚何有知而不行之事？隨知即行，無所容心，雖在動中與靜亦是一般，動靜只

此一件功夫誰聞有動靜兩種功夫？所謂致良知，所謂格物，所謂愼獨，所謂操存，所謂集義，所謂去人欲存天理，乃至種種名色，其內容皆此一事。果眞用功夫自須細究，自非一言可盡。若以其大意語人，則只是如此而已。

然動靜的字面在陽明書中亦是有的。所謂靜坐所謂默坐澄心亦陽明所教人作的功夫，但與前說幷非兩事。蓋作功夫之初，習慣未變，若事多心忙，即難得措手改變他；不得不屏事而求靜，庶有可措手，亦免其多往熟路上跑；又閒靜下來良心易見，此孟子所以有夜氣之說。識得良心而後可以言戒愼操存，否則不知戒個什麽，操個什麽？總之功夫只此一件，凡有所爲無非爲此。

以上辨謝書之說，申陽明之旨已竟。然其全書之中却亦有一篇尚好，即第三篇第一章討論性善性惡，謂陽明「無善無惡心之體」仍是主性善。立有解答十條，頗敢抒己見，所見亦不錯，或出謝君自己手筆也。